Pk. II. 571 ob

1.2

Bayerische Staatsbibliothek
<36645223990014

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.

192 D

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ERSTER THEIL:

ALLGEMEINE EINLEITUNG. VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE.

ZWEITE HÄLFTE.

FÜNFTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

O. R. REISLAND.

1892.

Ph. U. 571 ob/1,2

Alle Rechte vorbehalten.

21 G

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Heraklit, Empedokles, die Atomistik, Anaxagoras . 623—1038

I. Heraklit . 623—750

1. Der allgemeine Standpunkt und die Grundbestimmungen der heraklitischen Lehre 623

Heraklit's Leben — 623. Seine Schrift — 626. Seine Lehre: Unwissenheit der Menschen — 626. Fluss aller Dinge — 633. Das Urfeuer — 643. Die Umwandlung des Feuers — 651. Der Streit — 654; der Satz des Widerspruchs — 661. Die Weltordnung und die Gottheit; die Harmonie — 663.

2. Die Kosmologie 673

Die Weltentstehung — 673. Die Wandlungsformen des Feuers, der Weg nach oben und unten — 674. Das scheinbare Beharren der Dinge — 681. Die specielle Physik — 682. Sonne und Gestirne — 683. Weltgebäude — 686. Weltbildung und Weltzerstörung — 687. (Zeugnisse dafür — 688; angeblich entgegenstehende Aussagen: die Schrift π. διαίτης u. a. — 692; Plato — 698. Entscheidung — 700.) Das Weltjahr — 702.

3. Der Mensch, sein Erkennen und sein Thun 704

Die Seele und der Leib — 704. Präexistenz und Unsterblichkeit — 709. Das Erkennen — 714; kein grundsätzlicher Sensualismus — 720; die Sprache 723. Das sittliche Handeln, der Staat — 724. Heraklit's Verhältniss zur Volksreligion — 727.

4. Heraklit's geschichtliche Stellung und Bedeutung. Die Herakliteer 732

Heraklit's geschichtliche Stellung: Verhältniss zu griechi-

Seite

schen Philosophen — 732; zu den Mysterien 741; zum Orient — 744. Die Herakliteer, Kratylus — 747.

II. Empedokles und die Atomistik 750—967

A. Empedokles 750—837

1. Die allgemeinen Grundlagen der empedokleischen Physik: das Entstehen und Vergehen, die Grundstoffe und die bewegenden Kräfte 750

Leben und Schriften des Empedokles; allgemeine Richtung seiner Lehre — 750. Entstehen und Vergehen, Verbindung und Trennung der Stoffe — 755. Die Elemente — 758. Mischung der Stoffe, Poren und Ausflüsse — 763. Die bewegenden Kräfte, Liebe und Hass — 769. Naturgesetz und Zufall — 775.

2. Die Welt und ihre Theile 778

Die wechselnden Weltzustände — 778. Der Sphairos — 780. Die Weltbildung — 783. Das Weltgebäude — 786. Die organischen Wesen: die Pflanzen — 791. Menschen und Thiere: ihre Entstehung und körperliche Beschaffenheit — 793. Das Athmen, die Wahrnehmung — 799. Das Denken — 802. Sinnliche und Vernunfterkenntniss — 804. Gefühl und Begierde — 805.

3. Die religiösen Lehren des Empedokles 806

Die Seelenwanderung, das Leben nach dem Tode, die Schonung des Thierlebens — 806. Das goldene Zeitalter — 811. Theologische Ansichten — 812.

4. Der wissenschaftliche Charakter und die geschichtliche Stellung der empedokleischen Lehre 817

Bisherige Ansichten — 817. Die angeblichen Lehrer des Empedokles — 820. Sein Verhältniss zum Pythagoreismus — 824; zur eleatischen Schule 827; zu Heraklit — 833. Gesammtergebniss — 835.

B. Die Atomistik 837—967

1. Die physikalischen Grundlehren: die Atome und das Leere 837

Leucipp und Demokrit — 837. Das atomistische Princip und seine Begründung — 843. Die Atome — 851; die Unterschiede unter denselben — 855; ihre Schwere — 859. Das Leere — 861. Die Veränderung, die Wechselwirkung und die Eigenschaften der Dinge — 862; primäre und secundäre Eigenschaften — 863. Die Elemente — 866.

2. Die Bewegung der Atome; die Weltbildung und das Weltgebäude; die unorganische Natur 868

Ursprüngliche Atomenbewegung: Abweisung ihrer Zufälligkeit — 868 und anderer unrichtiger Annahmen — 872; Urbewegung der Atome der Fall als Folge der Schwere — 876. Zusammenstoss der Atome, Wirbelbewegung

Seite

— 886. Die Welten — 888. Weltbildung — 892. Weltgebäude — 894. Die unorganische Natur — 898.

3. Die organische Natur, der Mensch, sein Erkennen und sein Handeln . 899

Pflanzen und Thiere — 899. Der menschliche Leib — 901. Die Seele — 902. Verhältniss der Seele zum Leibe — 906. Beseeltheit aller Dinge — 907. Das Erkennen: die Wahrnehmung — 910; Gesicht und Gehör — 913. Das Denken — 915. Sinnliche und Vernunfterkenntniss — 916. Angebliche Skepsis — 920. Demokrit's Ethik — 925. Seine Religionsansicht — 936. Vorbedeutung, Magie, Begeisterung — 940.

4. Die atomistische Lehre als Ganzes, ihre geschichtliche Stellung und Bedeutung, die späteren Anhänger dieser Schule . 941

Charakter der Atomistik: Stand der Frage — 941. Die Atomistik keine Sophistik — 944. Ihr Verhältniss zu früheren und gleichzeitigen Lehren — 952. (Die Eleaten — 952; Heraklit — 954; Empedokles — 957; die älteren Jonier — 959; Protagoras — 959). Demokrit's Schule: Metrodorus — 960; Anaxarchus und seine Schüler — 963.

III. Anaxagoras . 968—1038

1. Die Principien des Systems, der Stoff und der Geist . . . 968

Zeitalter, Leben und Schrift des Anaxagoras — 968. Charakter seines Systems — 977. Entstehen und Vergehen, Verbindung und Trennung der Stoffe — 978. Die Urstoffe (Homöomerieen) — 979. Ursprüngliche Mischung der Stoffe — 986. Der Geist: sein Wesen — 990; seine Wirksamkeit — 997.

2. Die Weltentstehung und das Weltgebäude 1001

Die Weltbildung — 1001. Kein Weltende und keine Mehrheit von Welten — 1005. Das Weltgebäude — 1007.

3. Die organischen Wesen, der Mensch 1010

Die Seele — 1010. Pflanzen und Thiere — 1012. Der Mensch — 1013; die sinnliche Wahrnehmung — 1014; sinnliche und Vernunfterkenntniss — 1015. Ethische Ansichten — 1017. Verhältniss zur Religion — 1018.

4. Anaxagoras im Verhältniss zu seinen Vorgängern. Charakter und Entstehung seiner Lehre. Die anaxagorische Schule; Archelaos 1020

Verhältniss des Anaxagoras zu den älteren Joniern — 1020; den Eleaten — ebd.; Empedokles und den Atomikern — 1021. Eigenthümlichkeit und Zusammenhang seines Systems — 1027. Angeblicher Zusammenhang des Anax. mit orientalischen Lehren und Hermotimus — 1029. Anaxagoreer, Archelaos — 1031.

Seite

Dritter Abschnitt.

Die Sophisten 1038—1164

1. Entstehungsgründe der Sophistik 1038
Das bisherige Verhältniss der Philosophie zum praktischen Leben — 1038. Bedürfniss einer wissenschaftlichen Vorbildung für's Leben — 1039. Auflösung der älteren Philosophie — 1042. Der Umschwung in der Denkweise der Griechen, die Aufklärungsperiode — 1043. Anknüpfungspunkte in den bisherigen Systemen — 1047.
2. Die uns bekannten Sophisten 1049
Protagoras — 1049. Gorgias — 1056. Prodikus — 1060. Hippias — 1064. Thrasymachus, Euthydemus u. a. — 1067.
3. Die Sophistik ihrem allgemeinen Charakter nach betrachtet 1074
Ansichten der Alten über das Wesen des Sophisten — 1074. Die Sophisten als Lehrstand — 1078. Der Gelderwerb der Sophisten — 1080. Wissenschaftlicher Charakter der Sophistik — 1084.
4. Die sophistische Erkenntnisstheorie und die Eristik . . . 1088
1. Die Erkenntnisstheorie — 1088: Protagoras — 1088. Gorgias — 1101. Xeniades, Euthydemus u. a. — 1104. 2. Die Eristik. Verdrängung der Naturforschung durch eristische Dialektik — 1107. Schilderung der sophistischen Eristik — 1112.
5. Die Ansichten der Sophisten über Tugend und Recht, Staat und Religion. Die sophistische Rhetorik 1118
1. Die Ethik. Die älteren Sophisten — 1119. Die moralischen Consequenzen der Sophistik — 1125. Allmähliches Hervortreten derselben, die Ansichten der jüngeren Sophisten über das Recht — 1126. Das Verhältniss der Sophisten zur Religion — 1132. — Die sophistische Rhetorik — 1135.
6. Der Werth und die geschichtliche Bedeutung der Sophistik. Die verschiedenen Richtungen innerhalb derselben . . . 1147
Ueber die geschichtliche Bedeutung und den Charakter der Sophistik — 1147. Die Unterscheidung bestimmter sophistischer Schulen — 1156.

Zweiter Abschnitt.

Heraklit, Empedokles, die Atomistik, Anaxagoras.

1. Heraklit[1]).

1. Der allgemeine Standpunkt und die Grundbestimmungen der heraklitischen Lehre.

Während in der eleatischen Schule aus der Einheit alles Seins die gänzliche Unmöglichkeit der Vielheit und des Werdens gefolgert wurde, entstand gleichzeitig[2]) an dem andern

1) SCHLEIERMACHER Herakleitos der Dunkle u. s. w. Mus. d. Alterthumsw. I, 1807, S. 313 ff., jetzt Werke 3. Abth. II, 1 ff. BERNAYS Gesammelte Abhandl. I, 1—108. Ders. Die heraklitischen Briefe 1869. LASSALLE Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln. 1858. 2 Bde. GLADISCH Herakleitos und Zoroaster. 1859. SCHUSTER Heraklit v. Ephesus. 1873. TEICHMÜLLER Neue Stud. z. Gesch. d. Begriffe I. 1876. II. 1878. SOULIER Eraclito. Rom 1885. E. PFLEIDERER Die Philosophie des Heraklit 1886. (Anderes von Dems. u. A. ist Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 102 ff. genannt.) GOMPERZ Zu Heraklit's Lehre. 1887. PATRICK Heraklitus. Baltimore 1889. Ich citire diese Werke in der Regel nur mit den Namen der Verfasser.

2) DIOG. IX, 1 setzt Heraklit's Blüthe, ohne Zweifel nach Apollodor, welcher seinerseits in seinen Zeitbestimmungen fast durchaus Eratosthenes gefolgt zu sein scheint, Ol. 69 (504—500 v. Chr.); EUSEB. Chron. Ol. 70; SYNCELLUS S. 283 C Ol. 70, 1. Als Zeitgenossen Darius' I. bezeichnen ihn auch die unterschobenen Briefe (DIOG. IX, 13 vgl. CLEMENS Strom. I, 302 B. EPIKTET Enchirid. 21), worin dieser Fürst ihn an seinen Hof einlädt und Heraklit die Einladung ablehnt. Nun verlegt aber EUSEBIUS zu Ol. 80, 2. 81, 2 und SYNCELLUS 254 C Heraklit's Blüthe auch wieder in die 80ste oder 81ste Olympiade, und diese Angabe scheint dadurch eine Bestätigung zu erhalten, dass nach STRABO XIV, 1, 25. S. 642 (neben ihm kommt der 8te pseudo-heraklitische Brief nicht in Betracht) jener Ephesier

Ende des | griechischen Bildungsgebiets, in Kleinasien, ein System, welches dieselbe Voraussetzung in entgegengesetzter

Hermodorus, welcher auch nach Plin. H. nat. XXXIV, 5, 21. Pomponius Digest. l. I, tit. 2, l. 2, § 4 den römischen Decemvirn bei ihrer Gesetzgebung (Ol. 81, 4. 452 v. Chr. u. folg.) an die Hand gieng, kein anderer war, als der Freund Heraklit's, dessen Verbannung dieser Philosoph seinen Mitbürgern so wenig verzeihen konnte (s. u. 662, 1[4]). Hieraus schloss Hermann (De philos. Jonic. ætatt. S. 10. 22), unter zeitweiliger Beistimmung Schwegler's (Röm. Gesch. III, 20, anders Gesch. d. griech. Phil. S. 22[3]), dass Heraklit, um Ol. 67 (510 v. Chr.) geboren, um Ol. 82 (450 v. Chr.) gestorben sei. Ich habe jedoch schon in meiner Abhandlung De Hermodoro Ephesio et Hermod. Plat. (Marb. 1859) S. 9 ff. gezeigt, dass wir zu dieser Annahme nicht berechtigt sind. Die Angabe Euseb's, die Syncellus abschreibt, ist schon an sich selbst der des Diogenes, bezw. des Apollodor, an Werth nicht zu vergleichen, und wenn Hermann für dieselbe geltend macht, dass Euseb auch die Zeit des Anaxagoras und Demokrit richtiger bestimme, als Apollodor, so werden wir uns an seinem Orte von dem Gegentheil überzeugen; sie verliert vollends an Gewicht durch den grellen Widerspruch, in dem sie sich mit den früheren Aussagen der gleichen Schriftsteller befindet. Wo Eusebius jene Angabe fand und worauf sie sich gründete, wissen wir nicht; beachtet man aber den Umstand, dass Heraklit's Blüthe (nicht sein Tod, wie H. will, es heisst *clarus habebatur*, *cognoscebatur*, ἤκμαζε) hier der Decemviralgesetzgebung fast genau gleichzeitig gesetzt wird, so erscheint es als wahrscheinlich, sie sei eben nur aus der Voraussetzung entstanden, dass Hermodorus, der Freund Heraklit's, schon in der nächsten Zeit nach seiner Verbannung mit den Decemvirn in Verbindung getreten, und dass jene selbst der ἀκμὴ des Philosophen gleichzeitig gewesen sei. Nun gründet sich allerdings auch die Angabe des Diogenes schwerlich auf eine genaue chronologische Ueberlieferung; es ist vielmehr (wie auch Diels anerkennt, Rh. Mus. XXXI, 33 f.) zum voraus wahrscheinlich, dass ihrem Urheber eben nur die allgemeine Notiz vorlag, Heraklit sei ein Zeitgenosse Darius' I. gewesen, und dass er in Folge dessen seine Blüthe in die 69ste Olympiade, d. h. in die Mitte der Regierung des Darius (Ol. 64, 3—73, 4) verlegte. Dass aber diese Annahme wenigstens annähernd richtig ist, und der Tod Heraklit's nicht über 470—478 v. Chr. herabzurücken ist, wird auch durch einige weitere Gründe zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben. Denn wollen wir auch darauf kein Gewicht legen, dass nach Sotion b. Diog. IX, 5 Heraklit von manchen für einen Schüler des Xenophanes gehalten wurde, so nöthigt jedenfalls seine Berücksichtigung durch Epicharmus, welche sich uns S. 497 wahrscheinlich gezeigt hat, zu der Annahme, seine Lehre sei um 470 v. Chr. in Sicilien bereits bekannt gewesen; und wenn er selbst in den S. 476, 4 angeführten Worten als Männer, denen die Vielwisserei keine Einsicht gebracht habe, neben Hesiod nur Xenophanes, Pythagoras und Hekatäus nennt, so lässt diess vermuthen, dass die Jüngeren, und so namentlich sein Antipode Parmenides, ihm noch nicht bekannt waren. Auch die Angaben über Hermodor zwingen uns in

Richtung ausbildete, | indem es das Eine Seiende als ein schlechthin bewegtes, in unablässiger Veränderung und Besonderung begriffenes auffasste. Der Urheber dieses Systems ist Heraklit[1]). |

keiner Weise, Heraklit für jünger zu halten. Denn theils beruht die Annahme, dass der Hermodor, welcher bei der Decemviralgesetzgebung betheiligt war, mit dem Freund Heraklit's Eine Person sei, auch bei Strabo (wie ich a. a. O. S. 15 gezeigt habe) ohne Zweifel nicht auf zuverlässiger Ueberlieferung, sondern auf einer blossen, wenn auch an sich sehr wahrscheinlichen Vermuthung, und vollends der Versuch (Chiappelli sopra alcuni Frammenti delle XII Tavole, Archivio Giuridico 1885), in den Zwölftafelgesetzen Spuren der heraklitischen und der pythagoreischen Philosophie aufzuzeigen, konnte unmöglich gelingen; theils haben wir keinen Grund zu der Voraussetzung, Hermodor sei gleichen Alters mit Heraklit gewesen, sondern er kann ganz wohl 20—25 Jahre jünger gewesen sein; wenn aber dieses, so lässt sich seine Theilnahme an der Decemviralgesetzgebung festhalten, ohne dass man desshalb Heraklit's Tod in die Mitte des 5ten Jahrhunderts herabzurücken braucht. Früher, als 478, werden wir allerdings die Verbannung Hermodor's und die Abfassung der heraklitischen Schrift nicht setzen dürfen; denn zur Zeit des jonischen Aufstands kann Hermodor noch keine politische Rolle gespielt haben, nach demselben aber wurde die Erhebung der Demokratie in Ephesus wohl erst durch die endgültige Befreiung von der persischen Oberherrschaft ermöglicht. Dagegen mag eben dieses Ereigniss zu ihr den Anstoss gegeben haben. Damit verträgt sich aber beides: einerseits, dass Heraklit um 475/0 starb, andererseits, dass Hermodor um 452 die Decemvirn bei ihrer Arbeit unterstützte. Heraklit's Lebensalter hätte Aristoteles auf 60 Jahre angegeben, wenn bei Diog. VIII, 52 die Lesart der Handschriften richtig ist: Ἀριστοτέλης γὰρ αὐτὸν (den Empedokles) ἔτι τε Ἡράκλειτον ἑξήκοντα ἐτῶν φησι τετελευτηκέναι. Indessen hat schon Sturz statt Ἡράκλειτον „Ἡρακλείδης" vermuthet, und Cobet hat diese von vielen gebilligte Vermuthung (denn mehr ist es doch wohl auch bei ihm nicht) in den Text aufgenommen. Unerlässlich scheint sie mir nicht zu sein, denn es wäre immerhin denkbar, dass Aristoteles beide gerade in Beziehung auf ihr Alter zusammengestellt hatte. Aber sie liegt um so näher, da Heraklides nach Diog. VIII, 67 f. das Ende des Empedokles ausführlich besprochen hatte.

1) Heraklit's Vaterstadt war nach der einstimmigen Angabe der Alten Ephesus; dass bei Justin Cohort. c. 3 statt dessen Metapont genannt wird, beruht wohl nur auf der flüchtigen Benützung einer Stelle, in der Heraklit mit dem Metapontiner Hippasus zusammengenannt war, wie diess seit Arist. Metaph. I, 3. 984 a 7 gebräuchlich ist. Sein Vater hiess nach Diog. IX, 1 u. a. Blyson, einige nannten ihn aber auch Heracion (worin Schuster 362 f. den Namen seines Grossvaters vermuthet). Dass er einer angesehenen Familie angehörte, erhellt aus der Angabe des Antisthenes b. Diog. IX, 6, er habe seinem (jüngeren) Bruder die Würde eines βασιλεὺς abgetreten;

Heraklit's Lehre, deren urkundlichste Quelle für uns die Ueberbleibsel seiner Schrift sind[1]), hat sich ebenso, wie die

diese war nämlich ein Ehrenamt, welches sich im Geschlecht des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbte, und unter anderem auch die Aufsicht über die eleusinischen Mysterien mit sich brachte. (Strabo XIV, 1, 3. S. 632. Bernays I, 30, 2.) Her. selbst tritt der Demokratie seiner Vaterstadt auf's entschiedenste entgegen (s. S. 661[4] f.), und so erklärt es sich leicht, wenn nicht nur sein Freund Hermodor verbannt wurde (Diog. IX, 2), sondern auch er selbst sich geringer Gunst bei seinen Mitbürgern erfreute (Demetr. ebd. 15); aber die Verfolgung wegen Atheismus, welche christliche Schriftsteller daraus machen (Justin Apol. I, 46. Apol. II, 8. Athenag. Suppl. 31), stammt vielleicht blos aus dem vierten heraklitischen Brief (so Bernays Herakl. Br. 35), und ist bei dem Schweigen aller älteren Zeugen nicht wahrscheinlich. Ueber Heraklit's letzte Krankheit und Tod finden sich bei Diog. IX, 3 ff. Tatian c. Græc. c. 3 u. a. (vgl. Bernays Herakl. Br. 55 f.) allerlei schlecht verbürgte und einander theilweise widersprechende Erzählungen; was ihnen geschichtliches zu Grunde liegt (Schuster S. 247 glaubt, es sei dessen ziemlich viel), lässt sich nicht ausmachen; Lassalle's Meinung (I, 42), dass sie nur aus einer mythischen Symbolisirung der Lehre von dem Uebergang der Gegensätze in einander entstanden seien, ist mir zu gesucht. Heraklit's Gemüthsart bezeichnet schon Theophrast b. Diog. IX, 6 (vgl. Plin. H. n. VII, 19, 80) als trübsinnig, und dieses Urtheil wird sich uns durch die Bruchstücke seiner Schrift bestätigen. Die Geschichtchen jedoch, welche Diog. IX, 3 f. über seine Misanthropie mittheilt, sind werthlos, von der ungesalzenen Behauptung zu schweigen, dass er über alles geweint und Demokrit über alles gelacht habe (Lucian vit. auct. c. 13. Hippol. Refut. I, 4. Sen. De ira II, 10, 5. Tranqu. an. 15, 2 u. a.). Von Lehrern, die Heraklit gehabt hätte, scheint die gewöhnliche Ueberlieferung nichts gewusst zu haben, wie diess schon daraus erhellt, dass ihn die Alten Clemens Strom. I, 300 C ff. Diog. IX, 1. Prooem. 13 ff., gleichlautend (Galen c. 3) in der Diadochenordnung nicht unterzubringen wissen, und so ist es auch offenbar schief, wenn ihn Sotion b. Diog. IX, 5 zum Schüler des Xenophanes, eine andere Angabe (bei Suid. Ἡράκλ.), wahrscheinlich aus Missverständniss von Arist. Metaph. I, 3, zum Schüler des Hippasus macht, Hippolytus a. a. O. zur pythagoreischen διαδοχῄ rechnet; dass er jedoch alles von sich selbst gelernt zu haben, in seiner Jugend nichts, später alles zu wissen behauptet habe (Diog. IX, 5. Stob. Floril 21, 7. Prokl. in Tim. 106 E), scheint nur aus missverstandenen Aeusserungen seiner Schrift (s. S. 653[4] f.) gefolgert zu sein; Pfleiderer (S. 54) wenigstens macht mir das Gegentheil nicht wahrscheinlich.

1) Diese Schrift war in jonischer Prosa verfasst, und führte nach Diog. IX, 5. 12. Clem. Strom. V, 571 C den Titel περὶ φύσεως. Nach Diog. IX, 5 wäre sie in drei λόγοι getheilt gewesen: εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. Und es ist allerdings (wie Schuster 48 ff. gegen Schleiermacher II, 25 ff. ausführt) wohl möglich, dass das Werk mehrere Abschnitte hatte, von denen jeder eine eigene Rolle

eleatische, in ausgesprochenem Gegensatz gegen die gewöhn-

gefüllt haben könnte; und damit kann man es in Verbindung bringen, dass es nach Diog. 12 auch den Titel Μοῦσαι geführt haben soll, wenn man nämlich hiebei mit Schuster S. 57 an die drei Musen der älteren Mythologie denkt (wogegen zwei andere angebliche Titel bei Diog. 12 gar keine wirklichen Titel sind; vgl. Bernays Abh. I, 8, 3). Allein die Μοῦσαι stammen ohne Zweifel aus Plato Soph. 242 D, nicht (wie Schuster S. 329, 2 anzunehmen geneigt ist) von Heraklit her; ebenso die von Diog. angegebenen Benennungen der drei Abschnitte (wie auch Schuster 54 f. bemerkt) von den alexandrinischen Pinakographen; und dass diese den Hauptinhalt derselben richtig bezeichneten, dafür haben wir (wie unter anderem die zweiten Ueberschriften der platonischen Gespräche zeigen) nicht die geringste Bürgschaft. Unsere Bruchstücke enthalten sehr wenig ethisches und politisches und noch weniger theologisches, das nicht zu den allgemeinen Grundzügen seiner Physik gehörte; und ebenso verhält es sich mit den sonstigen Ueberlieferungen über Heraklit's Lehre. (Vgl. auch Susemihl Jahrb. f. Philol. 1873, 714 f.) Hätte Her. wirklich die politischen und theologischen Fragen annähernd ebenso eingehend behandelt, wie die Physik, so wäre diese Spärlichkeit der auf sie bezüglichen Mittheilungen um so auffallender, da für die Schriftsteller der späteren Zeit ihrer eigenen Denkweise nach die theologischen und ethischen Lehren grössere Anziehungskraft hätten haben müssen als die physikalischen; man begriffe aber auch nicht, wie es käme, dass Heraklit von den Alten seit Aristoteles durchweg den Physikern zugezählt und seiner Schrift der Titel π. φύσεως gegeben wird. — Den Plan des Werkes aus den erhaltenen Bruchstücken mit einiger Sicherheit wiederherzustellen, halte ich für unmöglich; auch Schuster's Versuch einer solchen Reconstruction stützt sich grossentheils auf sehr unsichere, in manchen Fällen auf mehr als unsichere Annahmen. — Dass diese Schrift Heraklit's einziges Werk war, steht auch abgesehen von dem indirekten Zeugniss des Aristoteles Rhet. III, 5. 1407 b 16. Diog. IX, 7. Clemens Strom. I, 332 B, welche sämmtlich nur von einem σύγγραμμα in der Einzahl, nicht von συγγράμματα reden, ausser Zweifel, da kein anderes von den Alten angeführt oder commentirt wird; b. Plut. adv. Col. 14, 2 Ἡρακλείτου δὲ τὸν Ζωροάστρην, ist mit Dübner Ἡρακλείδου zu lesen (s. Bernays I, 40 ff.); eine Verbesserung, durch die sich Schleiermacher's Zweifel an der Aechtheit dieser Schrift und an der Zuverlässigkeit der plutarchischen Berichte über Heraklit (a. a. O.) von selbst erledigt. Dass David Schol. in Arist. 19 b 7. Hesych. vir ill. Ἡράκλ. Schol. Bekker in Plat. S. 364 συγγράμματα Heraklit's nennen, ist nur ein Beweis ihrer Nachlässigkeit. An die Aechtheit der heraklitischen Briefe ist ohnediess nicht zu denken. Ueber eine metrische Darstellung der heraklitischen Lehre vgl. m. S. 643, 1. Ob H. seine Schrift wirklich, wie Diog. IX, 6 u. a. angeben, im Tempel der Artemis niederlegte, lässt sich nicht ausmachen; wenn er es aber gethan hat, so geschah es gewiss nicht, um sie nur den Eingeweihten zugänglich zu machen, wie mit Tatian c. Græc. c. 3 Teichmüller II, 124 und Andere meinen, sondern eher, um ihre Erhaltung und Benützung

liche Denkweise | entwickelt. Wo unser Philosoph hinblickt,

zu sichern. Ebensowenig werden wir die bekannte Dunkelheit Heraklit's (vgl. LUCRET. I, 639) mit THEOPHRAST b. DIOG. 6 und LUCIAN vit. auct. 14 aus Missmuth und Menschenverachtung, oder mit DIOG. 6. CIC. N. D. I, 26, 74. III, 14, 35. Divin. II, 64, 133. Fin. II, 5, 15. PLOTIN. IV, 8, 1. S. 468. CHALCID. in Tim. c. 320 aus der Absicht, seine Meinung zu verbergen, (hiegegen SCHLEIERMACHER S. 8 ff. KRISCHE Forsch. 59) herleiten dürfen; und wenn SCHUSTER S. 54. 72 f. 75 ff. für die letztere Annahme geltend macht, Heraklit habe doch allen Grund gehabt, sich vor einer Anklage wegen Gottlosigkeit sicherzustellen, so steht dem der Umstand entgegen, dass in seinen Bruchstücken gerade die anstössigsten Urtheile über religiöse Gebräuche und politische Zustände so herb und unverhüllt wie möglich ausgesprochen werden, während andererseits diejenigen Sätze, deren Verständniss uns durch die Dunkelheit des Ausdrucks erschwert ist, dem Philosophen auch bei der deutlichsten Darstellung keinerlei Gefahr bringen konnten. Auch von den Alten sagt übrigens keiner, dass H. desshalb unverständlich geschrieben habe, um sich vor Verfolgung zu decken. Seine Dunkelheit scheint vielmehr theils von der allgemeinen Schwierigkeit philosophischer Darstellungen für jene Zeit, theils von der individuellen Eigenthümlichkeit des Philosophen herzurühren, der seine tiefsinnigen Anschauungen in möglichst prägnante und feierliche, grossentheils bildliche (vgl. CLEM. Strom V, 571 B f.) Ausdrücke fasste, weil ihm diese am meisten zusagten, der Schwere seiner Gedanken am besten zu entsprechen schienen, und der dabei zu wortkarg und zu ungeübt im Satzbau war, um jene von ARISTOTELES (Rhet. III, 5. 1407 b 14 vgl. DEMETR. De elocut. c. 192) bemerkte Unklarheit der syntaktischen Beziehung zu vermeiden. Heraklit selbst bezeichnet seine Sprache als diejenige, welche dem Gegenstand angemessen sei, wenn er Fr. 11. 12 Byw. (s. u. 662, 5[4]) nach der wahrscheinlichsten Auffassung dieser Bruchstücke (die LUCIAN a. a. O. bestätigt) seine Reden den ernsten und ungeschminkten Worten einer begeisterten Sibylle, den deutungsvollen Sprüchen des delphischen Gottes vergleicht. Mit diesem orakelhaften Ton der heraklitischen Aussprüche hängt auch der Tadel bei ARIST. Eth. N. VII, 4. 1146 b 29. M. Mor. II, 6. 1201 b 5 zusammen, der ihm vorwirft, er habe auf seine Meinungen ebenso grosses Vertrauen, als andere auf ihr Wissen: wo nur die Resultate, ohne ordentliche Beweisführung, im Lapidarstil hingestellt werden, kommt es weder zur Darstellung noch zum Bewusstsein des Unterschieds zwischen den verschiedenen Graden der Gewissheit. Mit welcher Zuversicht Her. seine Ueberzeugungen aussprach, sieht man unter anderem an dem Wort (Fr. 137 Schust. OLYMPIOD. in Gorg. 87 Jahrb. f. Philol. Suppl. XIV, 267 vgl. DIOG. IX, 16): *λέγω τοῦτο καὶ παρὰ Περσεφόνῃ ὤν*. S. auch S. 630, 1. 633, 1, wo der Eine, auf den er mehr gibt, als auf Tausende, zunächst auch er selbst ist. Von der Dunkelheit seiner Darstellung hat H. den Beinamen *ὁ σκοτεινὸς* erhalten, der uns zuerst bei CIC. Fin. II, 5, 15. STRABO XIV, 1, 25. S. 642. PS.-ARIST. De mundo 5. 396 b 20, dann bei CLEMENS Strom. V, 571 C u. A. begegnet; dass er aber weit älter war, zeigt die Erwähnung eines *Heraclitus cui Scotino cognomen erat* bei LIV.

nirgends findet er | wahre Erkenntniss[1]). Die Masse der

XXIII, 39; denn dieser 215 v. Chr. von Philipp an Hannibal geschickte Unterhändler hatte seinen Beinamen doch wohl dem des Philosophen zu verdanken. Timon b. Diog. IX, 6 nennt diesen αἰνικτής. Eine angebliche Aeusserung des Sokrates über die Schwierigkeit der heraklitischen Darstellung gibt Diog. II, 22. IX, 11 f. Alte Commentatoren des heraklitischen Werks nennt Derselbe IX, 15 f.; dass der hier aufgeführte Antisthenes der Sokratiker sei (Schleiermacher S. 5), wird von Brandis gr.-röm. Phil. I, 154 wegen Diog. VI, 19. IX, 6 mit Grund bezweifelt; ebenso ist es ein unglücklicher Gedanke von Lassalle I, 3, dass Eus. pr. ev. XV, 13, 6 Antisthenes der Sokratiker (nicht Ἡρακλεωτικὸς, sondern) Ἡρακλείτειός τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα genannt werde. Vgl. Th. II a, 307[4]. — Ich führe im folgenden die Fragmente nach der Zählung Bywater's an, der auch ihre Fundorte erschöpfend verzeichnet.

1) Fr. 18 b. Stob. Floril. 3, 81: ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Hinter γινώσκειν haben die älteren Ausgaben den Zusatz: ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον, der aber schon von Gaisford auf Grund der Handschriften entfernt wurde, und offenbar von einem Glossator, welcher das σοφ. π. κεχωρ. auf die Zurückgezogenheit des Weisen deutete, in übelangebrachter Erinnerung an Arist. Polit. I, 2. 1253 a 29 beigefügt ist; vgl. Lassalle I, 344 f.; Schuster's Vertheidigung seiner Aechtheit (S. 44) überzeugt mich nicht. In den Worten ὅτι σοφὸν u. s. w. bezieht Lassalle (wie vielleicht schon Apollon. Tyan. b. Eus. pr. ev. IV, 13, 1) das σοφὸν auf die göttliche Weisheit und erklärt sie demgemäss: „dass das Absolute allem sinnlichen Dasein enthoben, dass es das Negative ist.“ Diess ist nun unmöglich; wahrscheinlich ist zu übersetzen: „keiner kommt dahin, einzusehen, dass die Weisheit von allen (bzw. allem) geschieden ist“, d. h. ihren eigenen, von allen Meinungen der Menschen abweichenden Weg zu gehen hat; was dem ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ (s. u. 667, 2) nicht, wie Schuster S. 42 glaubt, widerspricht, denn das ξυνὸν ist etwas anderes, als die Meinung der Leute. Schuster erklärt mit Heinze (Lehre vom Logos S. 32), seiner Auffassung des ξυνὸν nicht besser entsprechend: „dass Weisheit niemand beschieden ist.“ Gomperz 39 ff. will die Worte ὅτι σοφὸν u. s. w. als Interpolation streichen. Und dass sie diess möglicherweise sein können, will ich nicht bestreiten, während die Vermuthung (Bernays I, 69 f.), dass unsere Stelle einer unächten Schrift entnommen sei, mir aus den gleichen Gründen unannehmbar ist, wie Gomperz. Indessen hat mich dieser nicht davon überzeugt, dass meine Erklärung desshalb unzulässig ist, weil Her., wenn er die Weisheit allen absprach, sie für etwas den Menschen überhaupt unerreichbares gehalten haben müsste. Er sagt ja doch auch Fr. 2 (folg. Anm.) ganz allgemein von den Menschen, dass sie die Wahrheit nicht vernehmen, und beschränkt diess erst im folgenden auf alle, ausser sich selbst; und ebenso allgemein bei Hippol. IX, 9: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι u. s. w. Warum hätte er nicht auch hier von den πάντες sich selbst stillschweigend

Menschen hat kein Verständniss für die ewige Wahrheit, so offen sie auch zu Tage liegt; was ihnen täglich begegnet, bleibt ihnen fremd, wo ihr eigener Weg hinführt, ist ihnen verborgen, was sie wachend thun, vergessen sie, als ob es im Schlaf gethan wäre[1]; die | Ordnung der Welt, so herrlich sie

ausnehmen können? Man könnte aber auch übersetzen: „Unter allen, deren Reden ich vernommen habe, bringt es keiner zur Erkenntniss, denn die Weisheit ist ihnen allen fremd"; doch ziehe ich meine erste Erklärung vor. Um freilich über den Sinn der Worte mit Sicherheit zu entscheiden, müssten wir den Zusammenhang kennen, in dem sie standen.

1) Fr. 2: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.* Diess halte ich mit Bywater für die urkundlichste Fassung des berühmten Ausspruchs, mit dem Her. nach Arist. Rhet. III, 5. 1407 b 14. Sext. Math. VII, 132 seine Schrift eröffnet hatte. Für das von Hippol. IX, 9 dargebotene *δὲ* am Anfang (*τοῦ δὲ λόγου*) spricht die Erwägung, dass seine Weglassung in allen andern Anführungen sich sehr leicht begreifen lässt (denn für den Zweck derselben war es entbehrlich und stilistisch störend); wogegen man nicht sieht, wie jemand dazu gekommen sein sollte, es beizufügen, wenn er es in seiner Vorlage nicht fand. Man braucht aber desshalb nicht zu bezweifeln, dass Her.s Schrift wirklich mit unserem Bruchstück begann, sondern es genügt zur Erklärung des *δὲ* die Annahme, sie sei in ihrem Titel als *λόγος περὶ φύσεως* bezeichnet gewesen; wozu die Ueberschrift von Herodot's Geschichtswerk zu vergleichen wäre. Zum folgenden bemerkt Arist. a. a. O.: *τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόςκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γάρ· „τοῦ λόγου τουδεοντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται" ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ πρὸς ὁποτέρῳ διαστίξαι.* Liest man nämlich (mit der Mehrzahl unserer Aristoteleshandschriften) *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος*, so wäre das *ἀεὶ* zum folgenden zu ziehen; wogegen es bei der Lesung *τοῦδ' ἐόντος* unzweifelhaft mit dem vorhergehenden zu verbinden ist. Nur wenn dafür *τοῦ λόγου τοῦ ὄντος* gesetzt würde, könnte das *ἀεὶ* gleich gut mit dem vorhergehenden und dem folgenden verbunden werden. Bei dem *λόγος* ist, meiner Ansicht nach, zunächst zwar an die Rede, zugleich aber auch an den Inhalt der Rede, die in ihr ausgesprochene Wahrheit zu denken — ein Vermengen und Gleichsetzen der verschiedenen durch Ein Wort verknüpften und scheinbar identificirten Vorstellungen, das gerade bei einem Philosophen wie Heraklit am wenigsten auffallen kann. Her. sagt daher hier: „diese Rede (die in der gegenwärtigen Schrift niedergelegte Weltansicht) wird von den Menschen nicht vernommen, wiewohl sie immer ist (d. h. das, was immer ist, die ewige Ordnung der Dinge, die ewige Wahrheit, enthält); denn

ist, ist für sie nicht vorhanden[1]). Die Wahrheit erscheint

obgleich alles ihr gemäss geschieht (und somit ihre Wahrheit durch alle Thatsachen bestätigt wird), verhalten sich doch die Menschen, als ob sie nie etwas davon erfahren hätten, wenn ihnen Worte oder Dinge vorkommen, wie ich sie hier darstelle", wenn ihnen die hier vorgetragenen Ansichten durch fremde Belehrung oder eigene Wahrnehmung nahe gelegt werden. (Das heisst aber nicht, was Soulier S. 57 f. daraus macht, und mit Recht unwahrscheinlich findet, dass Her. seinen Lesern sage, sie werden ihn nicht verstehen; er sagt ja nur, diess werde der erste Eindruck sein: *ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*.) Schuster 18 f. bezieht den *λόγος* auf „die Offenbarung, welche die Natur uns bietet in vernehmlicher Rede". Allein wenn auch in dem *γινομένων πάντων* u. s. f. und dem *ἔργων τοιούτων* u. s. w. ausgesprochen ist, dass alles dem *λόγος*, von dem Her. redet, entspreche, so wird doch dieser selbst nicht als Rede der Natur bezeichnet, die Natur nicht blos nicht als das redende Subjekt, sondern überhaupt nicht genannt. Um daher dem *λόγος* diese Bedeutung geben zu können, müsste man annehmen, das *τοῦδε* weise auf eine im vorhergehenden gegebene Erörterung über den *λόγος τῆς φύσεως* zurück. Dass jedoch eine solche vorhergieng, ist nicht anzunehmen, da unsere Stelle am Anfang der heraklitischen Schrift stand; vollends nicht, dass es eine so lange und mit dem hier angebrachten Ton so wenig übereinstimmende Einleitung gewesen sein sollte, wie sie Schuster S. 13 ff. vermuthet. Weiter vgl. m. Fr. 5 Clem. Strom. II, 362 A: *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοι* (*ὁκόσοις* vgl. das *οἷς ἐγκυροῦσι* bei M. Aur. IV, 46) *ἐγκυρσεύουσιν*, *οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι*. Fr. 1 Sch. Hippol. a. a. O.: *ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν* u. s. w. M. Aurel. IV, 46: *ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι* u. s. w. *μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ „ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει"· καὶ ὅτι „ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ", τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, „τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται"· καὶ ὅτι „οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν"* . . . *καὶ ὅτι οὐ δεῖ „παῖδας τοκέων"* [sc. *λόγους λέγειν* oder etwas der Art], *τοῦτ' ἔστι κατὰ ψιλὸν καθότι παρειλήφαμεν*. In den mit Anführungszeichen versehenen Worten erkenne ich mit Bernays I, 54, 1 Citate aus Heraklit (Fr. 93. 94. 97), die aber offenbar blos gedächtnissmässig und daher nicht ganz wörtlich sind. Ebendahin gehören, falls sie heraklitisch sind, die Worte b. Hippokr. *π. διαιτ.* I, 5: *καὶ τὰ μὲν πρήσσουσι οὐκ οἴδασιν, ἃ* [l. *οἴδασι, τὰ*] *δὲ οὐ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι, καὶ τὰ μὲν ὁρῶσιν οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ ἃ μὴ βούλονται.*

1) In diesem Sinn, als Tadel der gewöhnlichen Vorstellungsweise, fasse ich, wenigstens vermuthungsweise, die abgerissenen Worte Theophr. Metaph. 15: *ὥσπερ σάρον* (oder auch *σάρος*, Kehricht, wie Bernays b. Schuster 390 statt des *σὰρξ* der Handschriften vermuthet, vgl. Bywater zu Fr. 46. Usener Ind. Schol. Bonn. 1890/91 VII a) *εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, κόσμος*. Schuster sucht darin Heraklit's eigene Ansicht, aber von den zwei Erklärungen, die er vorschlägt, befriedigt mich keine.

ihnen unglaublich[1]), sie sind taub dafür, auch wenn sie ihnen zu Ohren kommt[2]): dem Esel ist ja Spreu lieber als Gold, und der Hund bellt jeden an, den er nicht kennt[3]). Gleich unfähig zu hören und zu reden[4]), thäten sie am besten, ihre Unwissenheit zu verbergen[5]). Unverständig, | wie sie sind, halten sie sich an das Gerede der Sänger und an die Meinungen des Pöbels, ohne zu bedenken, dass es der Guten immer nur wenige sind, dass die meisten dahinleben, wie das Vieh, und nur die besten der Sterblichen Eines, den unvergänglichen Ruhm, allem anderen vorziehen[6]), dass Ein Treff-

1) Diess kann wenigstens der Sinn von Fr. 116 Clem. Strom. V, 591 A sein: *ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι*. Was bei Clemens vorangeht, halte ich schon wegen der *βάθη τῆς γνώσεως*, in denen sich die christliche (auf 1 Kor. 2, 10 vgl. Apoc. 2, 24. 1 Kor. 8, 1. 7. 2 Kor. 10, 5 u. a. St. gegründete) Ausdrucksweise kaum verkennen lässt, nicht für heraklitisch, und theils desshalb, theils aus den S. 628 berührten Gründen, kann ich Schuster S. 72 nicht beistimmen, der hier die Aufforderung findet, sich durch misstrauische Behutsamkeit vor Verfolgung sicherzustellen. Auch die Verwendung des Wortes bei Plut. Coriol. 38 (*τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίῃ διαφ.* u. s. w.) steht dieser Deutung im Wege.

2) Fr. 3: *ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει* (das Sprüchwort bezeugt von ihnen) *παρεόντας ἀπεῖναι*.

3) Fr. 51 Arist. Eth. N. X, 5. 1176 a 6: *Ἡράκλειτός φησιν, ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν*. Fr. 115 Plut. an s. s. ger. resp. 7, S. 787: *κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι καθ' Ἡράκλειτον*. Ich gebe diesen und ähnlichen bruchstückweise erhaltenen Aussprüchen die Beziehung, welche mir die wahrscheinlichste ist, ohne sie unbedingt vertreten zu wollen.

4) Fr. 6 Clem. Str. II, 369 D: *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν*.

5) Fr. 108: *ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον*. Ueber die verschiedenen Ueberlieferungen dieser Worte vgl. m. Bywater z. d. St. Schleierm. S. 11. Mull. 315. Schust. 71.

6) Fr. 111 wie dieses Bernays I, 31 ff. vgl. Schust. 68 f. (besser als Lassalle II, 303) aus Prokl. in Alcib. 255 Cr. 525 Cous. Clem. Strom. V, 576 A herstellt: *τίς γὰρ αὐτῶν* [sc. *τῶν πολλῶν*] *νόος ἢ φρήν; δήμων* (von Byw. m. E. ohne Noth verdächtigt) *ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα* (das weitere ist erläuternder Zusatz des Clemens). In der Erklärung des letzten Satzes weiche ich von Bernays, Lassalle (II, 436 f.) und Schuster ab, welche *θνητῶν* von *κλέος* abhängig machen.

licher mehr werth ist, als tausend Schlechte [1]). Um weniges besser kommen aber auch die meisten von denen weg, welche sich den Ruhm einer höheren Weisheit erworben haben. Heraklit sieht bei ihnen ungleich mehr Vielwisserei, als wirkliche Einsicht. Ueber Hesiod und Archilochus, über Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus, namentlich aber über Homer, finden sich bei ihm die absprechendsten Urtheile [2]); nur einige von den sog. sieben Weisen behandelt er mit grösserer Anerkennung [3]). Wie weit sich daher seine Denkweise im übrigen von der eleatischen | entfernen mag: mit der gewöhnlichen Weltansicht wird sie, wie sich schon jetzt sagen lässt, ebensowenig übereinstimmen wie jene.

Diese herben Urtheile über die Menschen sind nun ohne Zweifel, wie wir dies von einem Theil derselben noch nachweisen können, bei sehr verschiedenen Veranlassungen ausgesprochen worden, und sie gelten allem dem, was der Philosoph an ihren Meinungen und ihrem Verhalten zu tadeln hat. Aber der Grundfehler der herrschenden Vorstellungsweise besteht nach Heraklit darin, dass sie den Dingen eine Beharrlichkeit des Seins, und ebendamit eine Bedeutung beilegt, die ihnen nicht zukommt, statt in ihnen nur die flüchtigen Erscheinungen eines Wesens zu sehen, welches sie alle erzeugt und in sich zurücknimmt, und als das einzige Bleibende in dem rast-

1) Fr. 113 (Bernays I, 33) bei Theodor. Prodr. (Laz. Miscell. S. 20) vgl. m. Symmachus epist. IX, 115. Diog. IX, 16: *ὁ εἷς μύριοι παρ' Ἡρακλείτῳ ἐὰν ἄριστος ᾖ*. Olympiod. in Gorg. S. 87 (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 267): *εἷς ἐμοὶ ἀντὶ πολλῶν.* Ganz ähnlich lässt Seneca ep. 7, 10 Demokrit sagen: *unus mihi pro populo est et populus pro uno*, und es ist möglich, dass Demokrit, bei dem wir auch andere Anklänge an Heraklit finden werden, dieses dem Ephesier entnommen hat. Weiter vgl. S. 662, 1[4].

2) M. vgl. hierüber Fr. 17. 16 (s. o. 309, 3. 476, 4). Fr. 35 (S. 638, 2). Fr. 119 Diog. IX, 1: *τὸν δ' Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων* (die *ἀγῶνες μουσικοὶ*) *ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.* Fr. 43 (s. u. 655, 3): H. tadelte den Homer, weil er den Streit wegwünschte. Vgl. auch Fr. 118 (s. u. 653, 4[4]).

3) So namentlich Bias Fr. 112 Diog. I, 88; sodann Thales Fr. 33 ebd. 23. Seine nächsten Vorgänger, Anaximander und Anaximenes, scheint er nicht getadelt, aber auch überhaupt nicht genannt zu haben. Der Heraklit, welcher b. Diog. I, 76 des Alcäus erwähnt, ist schwerlich unser Philosoph.

losen Wechsel sich erhält. In Wahrheit gibt es ausser ihm nichts Bleibendes in der Welt, sondern alles ist in unablässiger Veränderung begriffen[1]), wie ein Strom, in dem immer neue Wellen die früheren verdrängen[2]); | und dass damit nicht

1) PLATO Theät. 160 D: κατὰ . . . Ἡράκλειτον . . . οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα. Ebd. 152 D (s. u. 641, 2). Krat. 401 D: καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν. Ebd. 402 A: λέγει που Ἡράκλ. ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. Ebd. 412 D: τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ . . πολὺ αὐτοῦ . . . τοιοῦτόν τι εἶναι, οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν. Soph. 242 C ff. s. u. 657, 3. ARIST. Metaph. IV, 5 (s. folg. Anm.). Ebd. I, 6 Anf.: ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης. Ebd. XIII, 4. 1078 b 14: τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων. De an. I, 2. 405 a 28 (nach dem S. 646, 3 angeführten): ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί. Top. I, 11. 104 b 21: ὅτι πάντα κινεῖται καθ' Ἡράκλειτον. Phys. VIII, 3. 253 b 9 (s. u. S. 636 m.). De cœlo III, 1; s. u. 643, 1. Ebenso spätere Zeugen, wie ALEX. Top. S. 43, Schol. in Arist. 259 b 9. Metaph. IV, 8. S. 298, 10 Bon. Ps.-ALEX. Metaph. XIII, 4. 9. S. 717, 14. 765, 12 Bon. AMMON. De interpr. 9, Schol. in Ar. 98 a 37. DIOG. IX, 8. LUCIAN V. auct. 14. SEXT. Pyrrh. III, 115. PLUT. Plac. I, 23, 7. Die gleiche Ansicht setzt aber schon EPICHARMUS voraus; s. o. S. 496 f.

2) PLATO Krat. 402 A, s. vor. Anm. PLUT. De Ei c. 18: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς „σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει" . . „πρόσεισι καὶ ἄπεισι". Die bezeichneten Worte halte ich mit SCHLEIERMACHER S. 30, BYWATER Fr. 40 u. A. für heraklitisch; vgl. ep. Heracl. 6, S. 52, 59 BERN. 74 Byw.: [ὁ θεὸς] συνάγει τὰ σκιδνάμενα. Die Worte dagegen: οὐδὲ — κ. ἕξιν scheinen mir ein erläuternder Zusatz Plutarch's: von θνητὴ οὐσία hat Her. schwerlich gesprochen, und in dem κ. ἕξιν, was auch SCHUSTER S. 91 Schwierigkeit macht, lässt sich der aristotelisch-stoische Sprachgebrauch (über den Th. II b, 269, 2. III a, 96, 2) kaum verkennen. Denselben Ausspruch führt PLUT. de s. num. vind. c. 15 Schl. S. 559. Qu. nat. 2, 3. S. 912. SIMPL. Phys. 77, 31. 308 b o. Ald. an. PLUT. Qu. nat. fügt bei: ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα, vollständiger KLEANTHES b. EUS. pr. ev. XV, 20, 1: Ἡράκλ. . . λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ (das weitere ist nicht mehr für heraklitisch zu halten). Bei HERAKLIT Alleg. Hom. c. 24, S. 51 Mehl. heisst es sogar: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, was man füglich erklären könnte: wir steigen nur scheinbar in denselben, mit sich identischen, Fluss, in Wahrheit aber nicht in denselben, weil er sich während des Hineinsteigens verändert, und ebenso sind wir selbst und sind nicht, weil auch wir uns fortwährend verändern (wogegen mir SCHUSTER's Erklärung S. 88: „wir sind drinnen und

blos die Vergänglichkeit aller Einzelwesen behauptet, sondern jeder dauernde Bestand eines Dings für eine Täuschung erklärt werden soll, wird ausser allen unsern anderen Zeugen, seit Plato und Aristoteles, auch von Heraklit selbst auf's unzweideutigste ausgesprochen [1]). Nichts bleibt, was | es ist,

auch schon nicht mehr drinnen" weniger zusagt). Indessen lassen die Worte auch die Erklärung zu: „wir steigen in Wahrheit nicht in denselben Fluss, und sind nicht dieselben (zu dem *εἶμεν* kann man nämlich aus dem vorhergehenden suppliren: *οἱ αὐτοὶ*) wie früher." Für diese Erklärung spricht Arist. Metaph. IV, 5. 1010 a 12: (*Κρατύλος*) *Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ* (denn wenn Heraklit das letztere ebenfalls schon gesagt hatte, war dieser Tadel nicht begründet) und Seneca ep. 58, 23: *hoc est, quod ait Heraclitus: „in idem flumen bis descendimus et non descendimus."* Die letztere Stelle könnte man für Schleiermacher's Vermuthung a. a. O. 143 anführen, dass bei Heraklit Alleg. Hom. a. a. O. hinter *ποτ. τ. αὐτοῖς* „*δὶς*" einzuschieben sei; doch ist es mir wahrscheinlicher, dass das „*bis*" Seneca's ein erklärender, aus dem bekannten Satze, „man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen", genommener Zusatz ist. Schuster's Wiederherstellung des heraklitischen Textes aus den obigen Citaten (S. 86 ff.) leuchtet mir durchaus nicht ein; es ist ja nicht nothwendig, dass die sämmtlichen hier angeführten Aeusserungen aus Einer und derselben Stelle entnommen sind. Bywater vertheilt sie an Fr. 41 und 81.

1) Schuster S. 201 ff. hat sich zwar viele Mühe gegeben, zu beweisen, dass Heraklit mit den oben angeführten Sätzen nicht mehr ausdrücken wolle, als den Gedanken, „dass kein Ding in der Welt dem schliesslichen Untergang entgehe." Dieser Beweis ist aber entschieden missglückt. Schon darüber kann man zweifelhaft sein, ob der ursprüngliche Ausdruck der heraklitischen Lehre, so wie Sch. glaubt (S. 86), gerade in den Worten Krat. 402 A (s. vorl. Anm.): *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* zu suchen ist. Denn theils erhellt aus der platonischen Stelle nicht mit voller Bestimmtheit, ob diess Heraklit's eigene Worte sind; theils ist es auch sehr unwahrscheinlich, dass Her. auf seine Grundanschauung nicht öfters zurückgekommen sein sollte, und in diesem Fall ist, wie mir scheint, auch noch weiter zu vermuthen, dass er für dieselbe sich nicht blos einer und derselben Formel bediente; dann lässt sich aber nicht absehen, warum der von Sch. vorgezogene Ausdruck authentischer sein soll, als die andern uns überlieferten, warum das *πάντα ῥεῖν*, welches bei Aristoteles dreimal steht (De cœlo III, 1. Metaph. I, 6 und De an. I, 2, s. u. S. 646, 3), oder das gleichbedeutende *οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα*, welches Plato Theät. 160 D anführt, nicht ebensogut seine eigenen Worte wiedergeben soll, warum er gerade *πάντα χωρεῖ* gesagt haben soll und nicht (nach Krat. 401 D) *ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν*. Mag indessen Her. diesen oder jenen Ausdruck gewählt haben: die Hauptfrage ist, was er damit gemeint hat. Und darüber lässt er selbst uns nicht im Zweifel. Für den Satz, dass alles einmal ein Ende

alles geht in sein Gegentheil über, alles wird aus allem, alles ist alles. Der Tag ist bald kürzer bald länger, ebenso auch |

nimmt, wäre der Fluss, welcher *labitur et labetur in omne volubilis ævum*, ein höchst unpassendes Beispiel, ein vollkommen zutreffendes ist er dagegen für die unablässige Veränderung der Dinge. Eben diese wird ja aber von Her. selbst so bestimmt wie möglich als der Vergleichungspunkt bezeichnet, wenn er sagt, man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen. Ob dieser Fluss ewig fortströmen oder auch einmal versiegen wird, ist hiefür ganz gleichgültig. Wären aber Her.'s eigene Erklärungen auch weniger unzweideutig, als sie sind, so müsste schon die Auffassung der Schriftsteller entscheiden, denen diese Erklärungen nicht, wie uns, in kleinen Bruchstücken, sondern in ihrem vollen Zusammenhang bekannt waren. Diese sind aber ohne Ausnahme darüber einig, dass der Ephesier allen und jeden festen Bestand der Dinge geleugnet habe; und wenn Sch. (S. 207 f.) glaubt, erst Plato habe dem *πάντα χωρεῖ* diese Bedeutung gegeben, Aristoteles sei ihm zwar darin gefolgt, verrathe aber selbst Phys. VIII, 3, dass er eine bestimmte Erklärung hierüber in Heraklit's Schrift nicht gefunden habe, so kann ich meinerseits weder Plato noch Aristoteles, ja nicht einmal einem Plutarch oder Alexander, denen das vielgelesene Buch doch gleichfalls noch vorlag, eine so nachlässige und leichtfertige Berichterstattung zutrauen; und ich sehe nicht, was uns, auch abgesehen von Heraklit's eigenen Aeusserungen, berechtigen könnte, ihren einstimmigen Aussagen eine Auffassung entgegenzustellen, die auch nicht Ein Zeugniss für sich anführen kann. Denn auch Phys. VIII, 3 beweist für sie nicht das geringste. Aristoteles sagt hier 253 b 9: *φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν. πρὸς οὓς καίπερ οὐ διορίζοντας ποίαν κίνησιν λέγουσιν, ἢ πάσας, οὐ χαλεπὸν ἀπαντῆσαι.* Er legt also Heraklit (um den es sich hier allerdings in erster Stelle handelt) die Behauptung ausdrücklich bei, dass alles in fortwährender Veränderung begriffen sei. Nur darüber vermisst er bei ihm eine bestimmte Erklärung, an welche Art von Veränderung man hiebei zu denken habe, und zeigt desshalb im folgenden von allen Arten derselben, der Zu- und Abnahme, der Umwandlung und der Ortsveränderung (m. s. hierüber Th. II b, 389), dass sie nicht ununterbrochen fortgehen können. Was folgt aber hieraus? Was steht denn der Annahme entgegen, es habe sich wirklich so verhalten, wie Arist. angibt, Her. habe eine unaufhörliche Veränderung aller Dinge mit aller Bestimmtheit behauptet, er habe dieselbe auch (wie wir finden werden) an vielerlei Beispielen nachgewiesen, aber er habe die verschiedenen Arten der Veränderung noch nicht so, wie Aristoteles, logisch unterschieden, und sei desshalb, wo er seinen Satz allgemein aussprach, bei der unbestimmten Vorstellung von der Bewegung (oder dem Fluss) aller Dinge stehen geblieben, ohne sich darüber zu erklären, worin diese Bewegung bestehe, ob der Ort, oder die Grösse, oder die stoffliche Beschaffenheit der Dinge, oder alles dieses zusammen fortwährend wechsle? Auch bei Plato Theät. 181 B ff. wird der Satz, dass nach heraklitischer

die Nacht, Hitze und Feuchtigkeit wechseln, die Sonne ist

Lehre πάντα πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται, dass alles fortwährend sowohl seinen Ort, als seine Beschaffenheit ändere (einer beständigen ἀλλοίωσις sowohl als περιφορά unterliege), zwar für den eigentlichen Sinn derselben erklärt, aber so, dass man deutlich sieht, wie erst Plato diese beiden Arten der Bewegung unterscheidet. Schuster ist nun freilich (unter Zustimmung Pfleiderer's 147 ff., der aber das, was er S. 149 gesagt hat, S. 154 thatsächlich wieder zurücknimmt) der Meinung, die fortwährende Veränderung aller Einzelwesen würde zu den grössten Schwierigkeiten führen. Wollte man annehmen, dass die Gestalt derselben sich fortwährend ändere (was aber niemand Heraklit zuschreibt), so widerspreche dem die Fortdauer der Erde, des Meeres, des Himmels, der Seelen nach dem Tode u. s. w. Sollen die Einzeldinge fortwährend ihren Stoff gegen anderen auswechseln, so würde diese Annahme nicht allein für die Zeit der Weltverbrennung und die folgende, wo alles ein Meer ist (s. u.) nicht zutreffen, sondern auch für die jetzige Weltperiode lasse sie sich nicht durchführen; denn wirklich entsprechen würde ihr nur die Vorstellung, dass jedes Ding jeden Augenblick alle seine Theile gegen neue austausche, die Welt jeden Augenblick wie durch Zauberei verschwinde und wieder da sei, was man doch nicht wohl für Heraklit's Ansicht halten könne. Allein um die Berichte über Heraklit's Lehre durch diese Consequenzen widerlegen zu können, müsste man erst zweierlei darthun: dass Heraklit, falls jene Berichte im Recht sind, diese Consequenzen gleichfalls gezogen, und dass er an denselben gleichfalls Anstoss genommen haben müsse; und von diesen zwei Voraussetzungen kann ich weder die eine noch die andere zugeben. Woher wissen wir denn, dass Her., wenn er eine fortwährende Umwandlung der Stoffe annahm, diese Umwandlung momentan, und nicht allmählich, bald rascher bald langsamer, erfolgen liess, oder dass er sich schon sagte, wenn alles sich fortwährend ändere, müsse diess auch von jedem kleinsten Stofftheil gelten? Der Fluss, mit dem er den Naturlauf vergleicht, zeigt doch ebenfalls nicht ein momentanes Verschwinden und Auftreten der ganzen Wassermasse, sondern ihren ununterbrochenen, einen zeitlichen Verlauf darstellenden Abfluss. Woher wissen wir aber auch, dass für ihn auf seinem Standpunkt eine solche absolute Umwandlung der Stoffe hätte undenkbar sein müssen? Auch unter dieser Voraussetzung blieb ja der scheinbare Bestand der Einzeldinge, und wenn sie bis zum Weltende fortdauern, vollkommen erklärbar, sobald nur weiter angenommen wurde, was sie nach einer Seite hin verlieren, werde ihnen von einer andern ersetzt; wie diess nach S. 680 f. wirklich Heraklit's Meinung gewesen zu sein scheint. M. vgl. zu dem vorstehenden auch Susemihl a. a. O. 725 f. Siebeck Ztschr. f. Phil. LXVII. 245 f. Teichmüller Neue Stud. I, 118 ff.; wenn der letztere jedoch (mit Schuster S. 229) glaubt, Her. habe seine Lehre vom Fluss aller Dinge der Behauptung des Xenophanes, dass die Gottheit unbewegt sei, entgegengestellt, so kann ich dieser Vermuthung nicht beistimmen, denn Xenoph. spricht die Bewegung nur der Gottheit ab (vgl. S. 509. 540), der heraklitische Satz dagegen bezieht sich auf die Dinge, nicht auf die Gottheit als solche.

näher und entfernter. Das sichtbare geht in's unsichtbare, das | unsichtbare in die Sichtbarkeit über, das eine tritt an die Stelle des andern, das eine geht durch das andere zu Grunde; das grosse nährt sich von dem kleinen, das kleine von dem grossen. Auch von dem Menschen nimmt die Natur gleichzeitig Theile und andere gibt sie ihm, sie macht ihn grösser, indem sie ihm gibt, und kleiner, indem sie von ihm nimmt, und beides fällt zusammen[1]). Tag und Nacht sind dasselbe[2]), d. h. es | ist Ein Wesen, welches bald licht, bald

1) Diess in der Stelle des falschen Hippokrates *π. διαίτης* I, 4 ff. (Bywater Her. Rel. S. 62 f.), von der Bernays I, 9 ff. vermuthet, dass sie, abgesehen von manchen Zusätzen des Sammlers, Heraklit's Werk entnommen sei. (Weiteres über sie S. 633[4] ff.) Ich setze daraus her, was mir wenigstens dem Sinne nach heraklitisch zu sein scheint. *ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὐτό.* (Dieses letztere jedoch ist in dieser Fassung gewiss nicht heraklitisch; die Zurückführung des Entstehens und Vergehens auf Verbindung und Trennung der Stoffe verräth vielmehr, wie a. a. O. gezeigt werden wird, den Einfluss des Anaxagoras.) . . . *ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό . . . χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον . . . πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος· ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον φάος Ζηνὶ σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί.* (Hierüber S. 685, 2) *φοιτᾷ [καὶ μετακινεῖται] κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην, διαπρησσόμενα κεῖνά τε τὰ τῶνδε, τὰ δέ τ' αὖ τὰ κείνων.* (Hierauf die Worte: *καὶ τὰ μὲν πρήσσουσι* u. s. w., die oben S. 630, 1 Schl. abgedruckt sind, die aber in den Zusammenhang nicht passen.) *φοιτώντων δ' ἐκείνων ὧδε τῶνδέ τε κεῖσε, συμμισγομένων πρὸς ἄλληλα, τὴν πεπρωμένην μοίρην ἕκαστον ἐκπληροῖ καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον. φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μέζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος· αὔξεται τὸ μέζον ἀπὸ τοῦ ἐλάσσονος καὶ τὸ ἔλασσον ἀπὸ τοῦ μέζονος . . . ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον μέρεα μερέων, ὅλα ὅλων, . . . τὰ μὲν ληψόμενα τὰ δὲ δώσοντα· καὶ τὰ μὲν λαμβάνοντα πλεῖον ποιεῖ, τὰ δὲ διδόντα μεῖον. πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον, ὁ μὲν ἕλκει ὁ δὲ ὠθέει·* (ein Bild, dessen sich auch Aristoph. Wespen 694 bedient) *τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο ποιέουσι,* (ähnlich c. 16) *μεῖον δὲ ποιέοντες πλεῖον ποιέουσι* (indem sie das Holz kleiner machen, machen sie es *πλεῖον*, d. h. sie machen mehr Stücke daraus). *τοιοῦτον φύσις ἀνθρώπων· τὸ μὲν* (Nominativ) *ὠθέει, τὸ δὲ ἕλκει, τὸ μὲν δίδωσι, τὸ δὲ λαμβάνει· καὶ τῷ μὲν δίδωσι τοῦ δὲ λαμβάνει, καὶ τῷ μὲν δίδωσι, τοσούτῳ πλέον* (und welchem es gibt, das wird um so viel mehr), *τοῦ δὲ λαμβάνει, τοσούτῳ μεῖον.*

2) Fr. 35 Hippol. Refut. IX, 10: *ἡμέρα γάρ, φησὶ* (sc. *Ἡράκλ.*), *καὶ νύξ ἐστιν ἕν, λέγων ὧδέ πως· διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον*

dunkel ist[1]); heilsames und verderbliches[2]), oberes und unteres[3]), Anfang und | Ende[4]), sterbliches und unsterbliches[5]) ist dasselbe. Krankheit und Gesundheit, Hunger und Sättigung, Anstrengung und Erholung gehören zusammen; die

ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκε· ἔστι γὰρ ἕν.

1) So wird nämlich das ἔστι ἕν zu verstehen sein, wie diess, nur unter einigen eigenen Zuthaten, auch bei Teichmüller I, 49 f. geschieht. Schuster S. 67 erklärt: „dass Tag und Nacht dasselbe, nämlich ein Zeitabschnitt sei" — ein Satz, dessen Tiefsinn für den platonischen Dionysodor besser passen würde, als für Heraklit. Wie der letztere die Einheit von Tag und Nacht gemeint hat, ergibt sich aus Fr. 36 (unt. 639, 1). Der Tadel gegen Hesiod bezieht sich darauf, dass Theog. 124 die Ἡμέρα zur Tochter der Νὺξ gemacht wird. Wenn Heraklit demselben Dichter vorhielt, dass er Glücks- und Unglückstage unterscheide, während doch ein Tag sei wie der andere (Plut. Cam. 19. Sen. ep. 12, 7), so muss diess an einem anderen Orte geschehen sein, denn hier steht davon nichts.

2) Fr. 52 Hippol. a. a. O.: θάλασσά, φησιν, ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον (was aber hier, nach Teichmüller's richtiger Bemerkung I, 29, von Schuster S. 249 nicht mit „trübe" oder „schmutzig" zu übersetzen war; es bedeutet: „garstig" und geht zunächst auf den übeln Geschmack und die Ungeniessbarkeit des Meerwassers für den Menschen), ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον. Ebendahin gehört ebd. Fr. 58 das Beispiel von den Aerzten, die τέμνοντες καίοντες πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας ἐπαιτιῶνται μηδέν' ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθά. Ueber den weiteren Zusatz καὶ τὰς νούσους vgl. Bywater, durch dessen Text auch die Worte ἐπαιτιῶνται u. s. w. den einfachen Sinn erhalten: sie beschweren sich, dass keiner von ihnen den verdienten Lohn erhalte, sie betrachten demnach die Uebel, welche sie den Menschen zufügen, als etwas sehr werthvolles, als ἀγαθά. Was Schuster S. 247 aus ep. Heracl. VI, 54 dem Fragment beizufügen geneigt ist, scheint mir nicht heraklitisch.

3) Fr. 50 Hippol. IV, 10: γναφέων, φησὶν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ . . . μία ἐστὶ, φησὶ, καὶ ἡ αὐτή (sofern nämlich die Krämpelwalze gerade durch ihre Drehung, ihre ὁδὸς σκολιὴ, in gerader Richtung auf- und abgeführt wird). καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό (das obere wird, z. B. bei der Drehung des Himmels und beim Uebergang der Elemente in einander, zum untern und umgekehrt, oberes und unteres sind mithin das gleiche Wesen; indessen fragt es sich, ob die Worte καὶ τὸ ἄνω — τὸ αὐτὸ Heraklit angehören, und nicht vielmehr nur eine Folgerung des Verfassers aus dem „ὁδὸς ἄνω" u. s. w. enthalten). ὁδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ωὑτή. Näheres über diesen Satz S. 678, 1.

4) Fr. 70 Porph. in dem Schol. Ven. in Il. XIV, 200: ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας κατὰ Ἡράκλειτον.

5) Vgl. Fr. 67; s. u. 646, 3[4].

Gottheit ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Frieden, Fülle und Mangel; alles ist Eines, alles wird zu allem[1]). Aus dem lebenden wird todtes und aus dem todten lebendiges, aus dem jungen altes, und aus dem alten junges, aus dem wachen schlafendes und aus dem schlafenden waches; der Strom der Erzeugung und des Untergangs steht nie stille, der Thon, aus dem die Dinge gemacht sind, wird in immer neue Gestalten umgeprägt[2]). | Auf dieser beständigen Bewegung

1) Fr. 104 Stob. Floril. III, 84: *νοῦσος ὑγείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.* Fr. 36 Hippol. IX, 10: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.* Philo Leg. alleg. II, 62 A: *Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην* (hierüber S. 641. 1[4]) *καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰςάγων.*

2) Fr. 78 Plut. cons. ad Apoll. 10, S. 106: *καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος, ταὐτό τ' ἔνι* (Schleiermacher S. 80 vermuthet *ταὐτό τ' ἐστι*, Bernays Rh. Mus. I, 50. Schuster S. 174 u. a. *ταὐτῷ τ' ἔνι*, mir scheint der Sinn durch die letztere Veränderung zu verlieren, und bei beiden stört mich das *τε*, ich würde daher „*ταὐτὸ τὸ*" oder Bywater's *ταὔτ' εἶναι* vorziehen), *ζῶν καὶ τεθνηκὸς, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν καὶ τοῦτο ἓν παρ' ἓν ποιεῖν ἀδιαλείπτως· οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συνεχεῖς αὐτοῖς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶτα ἡμᾶς, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλοις ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κωκυτὸς καλούμενος ὑπὸ τῶν ποιητῶν. ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἄγει ᾅδην.* Es ist mir mit Bernays a. a. O. wahrscheinlich, dass Plutarch nicht blos die Worte *ταὐτὸ — γηραιὸν* von Heraklit hat, sondern dass auch der weitere Inhalt der Stelle im wesentlichen ebendaher stammt, dass namentlich das Bild vom Thon und seiner Umformung, auch wohl das, was vom Strom des Werdens und Vergehens, vom Licht und Hades gesagt ist, in der Hauptsache von Heraklit entlehnt ist. | Was den Sinn jener Worte betrifft, so sagt Plutarch: Her. erkläre das lebende für identisch mit dem todten, das wachende mit dem schlafenden u. s. f., weil beide in einander übergehen (wie das lebende ein todtes wird, wenn es stirbt, so das todte ein lebendes, wenn dieses sich von ihm nährt, wie das junge ein altes durch die Jahre, so das alte ein junges durch die Fortpflanzung des Geschlechts); und dass diess für den tiefsinnigen Philosophen zu trivial wäre (Lassalle I, 160), kann man nicht sagen: denn theils liegt der Gedanke, dass in gewissem Sinne das todte auch wieder ein lebendes und das alte ein junges werde, der gewöhnlichen Vorstellung ferne genug, theils wäre Heraklit jedenfalls die Folgerung eigenthümlich, dass darum lebendes und todtes u. s. w. Ein

beruht alles Leben und Lebensgefühl[1]), nur in ihr besteht überhaupt das Dasein der Dinge: kein Ding ist dieses oder jenes, sondern es wird es nur in der Bewegung des Naturlebens, die Dinge sind nicht etwas beharrliches, was ein für allemal fertig wäre, sondern sie werden im Fluss der Erscheinung durch die wirkenden Kräfte fortwährend neu erzeugt[2]), sie bezeichnen nur die Punkte, in | denen die entgegengesetzten Strömungen desselben sich kreuzen. Heraklit vergleicht daher die Welt einem Mischtrank, der beständig umgerührt werden muss, um sich nicht zu zersetzen[3]), und

und dasselbe seien. An sich könnten aber jene Worte allerdings auch besagen: das lebende u. s. f. sei zugleich ein todtes u. s. f. und umgekehrt, eben weil jedes von beiden im Uebergang zu dem andern begriffen ist, und daher etwas von diesem an sich hat; und selbst die abstrakteren Ausdrücke, dass das Leben zugleich Sterben u. s. f. sei, liessen sich rechtfertigen. Das wahrscheinlichste ist mir aber, dass wir den Ausspruch nach Analogie von Fr. 67 (s. u. 646, 3[4]) zu erklären haben: es sei dasselbe Wesen, das die entgegengesetztesten Zustände in unablässigem Uebergang aus dem einen in den andern durchlaufe. Weiter vgl. m. Plut. De Ei ap. D. c. 18, S. 392. Auf die Einheit von Leben und Tod geht auch Fr. 66: *τῷ οὖν βιῷ ὄνομα μὲν βίος ἔργον δὲ θάνατος.*

1) Daher die Aussagen Plac. I, 23: *Ἡρ. ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν*, und die S. 647, 2[4] besprochenen Aeusserungen über das Wohlthätige des Wechsels.

2) Plato Theät. 152 D: *ἐρῶ ἐγὼ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον· ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδὲν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.* 156 E: *αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι, . . ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον.* In der ersten von diesen Stellen wird diese Ansicht den älteren Philosophen ausser Parmenides, namentlich Heraklit, Empedokles und Protagoras, gemeinschaftlich beigelegt, und das *τινὶ* ist auch nur von Protagoras richtig, sonst aber wird schon das bisherige gezeigt haben, und ich werde S. 680 f. näher nachweisen, dass die angeführten Worte Heraklit's Lehre getreu wiedergeben, und dass auch die weiteren im Text gegebenen Bestimmungen ihr entsprechen.

3) Fr. 84 Theophr. De vertig. 9. S. 138 Wimm.: *εἰ δὲ μὴ*, (wofür Byw. nach Bernays I, 6 *εἰ δὴ* setzt) *καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, καὶ ὁ κυκεὼν διΐσταται μὴ κινούμενος* (so Wimmer nach Usener und Bern.; die älteren Ausgaben lassen das *μὴ* weg, welches aber, trotz Lassalle I, 75,

die weltbildende Kraft einem Kinde, das im Spiele mit den Steinen hin- und herzieht[1]). Während demnach Parmenides

von dem Zusammenhang entschieden gefordert ist). Weitere Belege aus Lucian vit. auct. 14. Alex. Aphr. Probl. 11 Us. M. Aurel. IV, 27. Chrysippus b. Philod. nat. De. col. 7 (wo aber Sauppe eine andere Ergänzung vorschlägt) finden sich bei Bywater; wogegen die Anekdote bei Plut. garrulit. c. 17, S. 511 mit dieser Lehre schwerlich etwas zu schaffen hat. Bei Diog. X, 8 nennt Epikur Heraklit einen κυκητής.

1) Prokl. in Tim. 101 F: ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος. Clem. Paedag. I, 90 C: τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει. Fr. 79 Hippol. Refut. IX, 9: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη. Luc. a. a. O.: τί γάρ ὁ αἰών ἐστι; παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος. (Statt des letzteren macht Bernays I, 56 f. συνδιαφερόμενος = ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος wahrscheinlich. Mag aber Lucian das eine oder das andere geschrieben haben, so hat er es doch, nach der Anführung bei Hippol. zu schliessen, nicht dem Ausspruch über den παῖς πεσσεύων entnommen, sondern eher dem oder den S. 657, 1 besprochenen; auch in jenem Fall wäre aber die Erklärung Teichmüller's II, 202 f., nach welcher das brettspielende Gottkind mit sich selbst Krieg führt, seltsam: man spielt doch nicht allein Brett, sondern zu zweien.) Bernays vergleicht zu diesen Stellen Homer Il. XV, 360 ff. Philo ætern. m. 950 B (234, 4 Bern.) Plut. De Ei c. 21, S. 393, wo aber allerdings nicht speciell vom Brettspiel gesprochen wird. Dagegen bezieht sich auf den παῖς πεσσεύων Philo v. Mos. I, 607 C (85 M.) und wohl auch der πεττευτὴς b. Plato Gess. X, 903 D; dass auch Jambl. b. Stob. Ekl. II, 12 (πόσῳ δὴ οὖν βέλτιον Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα) unser Bruchstück berücksichtigt, glaube ich nicht, denn was in diesem einem Kinderspiel verglichen wird, sind nicht die Meinungen der Menschen; es mag vielmehr eher auf die von Diog. IX, 3 berichtete Anekdote oder ein ihr entsprechendes Wort gehen. Bei der Vergleichung des αἰὼν mit einem spielenden Kinde wird der Vergleichungspunkt allerdings nicht in der Zwecklosigkeit seines Thuns liegen, ebensowenig aber auch (Teichmüller II, 194 ff. Pfleiderer 110 ff.) in der zum Brettspiel erforderlichen Berechnung und Voraussicht (die gerade bei spielenden Kindern immerhin mässig zu sein pflegt); sondern darin, dass nichts in der Welt eine bleibende Stätte hat, dass vielmehr alles von dem Aeon, dem Weltlauf, der unserem Philosophen mit der Gottheit zusammenfällt, mit unbeschränkter Macht (παιδὸς ἡ βασιληΐη vgl. Homer's ῥεῖα μάλ' a. a. O.) bald dahin, bald dorthin gesetzt wird; also das gleiche, wie in dem Bilde vom Thon, oben 639, 2. Einen „für den Weltlauf degradirenden und pessimistischen Sinn“ darin zu suchen, wäre freilich verfehlt; ich glaube jedoch nicht, dass die neueren Darstellungen der heraklitischen Lehre Pfleiderer Anlass gaben, sich gegen diese Meinung zu verwahren. Teichmüller II, 188 ff. erklärt die homerische Stelle zwar richtig (während er mir, nach seiner Art, unterschiebt, was ich nicht gesagt habe); die Vermuthung jedoch, dass das spielende Kind nichts

das Werden leugnet, um den Begriff des Seins in seiner Reinheit festzuhalten, leugnet Heraklit umgekehrt das | Sein, um dem Gesetz des Werdens nichts zu vergeben; während jener die Vorstellung der Veränderung und der Bewegung für eine Täuschung der Sinne erklärt, erklärt dieser die Vorstellung des beharrlichen Seins ebendafür; während jener die gewöhnliche Denkweise desshalb grundverkehrt findet, weil sie ein Entstehen und Vergehen annimmt, kommt dieser aus dem entgegengesetzten Grunde zu einem ebenso ungünstigen Ergebniss.

Der metaphysische Satz vom Fluss aller Dinge wird nun aber unserem Philosophen sofort zu einer physikalischen Anschauung. Das Lebendige und Bewegte in der Natur ist ihm das Feuer: wenn alles in unaufhörlicher Bewegung und Veränderung begriffen ist, so folgt, dass alles Feuer ist; und dieser Satz wird bei Heraklit, wie wir annehmen müssen, aus jenem ersten nicht erst durch bewusste Reflexion erschlossen, sondern das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grunde für sein eigenes Bewusstsein von der sinnlichen Form, in die sie gefasst ist, noch nicht zu trennen weiss. In diesem Sinn haben wir es aufzufassen, wenn von Heraklit gesagt wird[1]), er habe

anderes sei, als der ägyptische Harpokrates, entbehrt jeder haltbaren Begründung, und auch Tannery (Sci. hell. 180 f.), der sich dieselbe aneignet, hat ihr eine solche nicht gegeben. Harpokrates ist die Sonne, welche beim Tagesanbruch als Kind ein neues Leben beginnt, nachdem sie am Abend vorher in die Unterwelt hinabgestiegen ist; der spielende Aeon Heraklit's ist der alles beherrschende Weltgrund; dieser hat mit jener nicht das geringste zu thun. Um aber überhaupt auf das Bild spielender Kinder zu kommen, brauchte Her. nicht erst ägyptische Mythologie zu studiren.

1) Arist. De cœlo III, 1. 298 b 29: *οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Metaph. I, 3. 984 a 7: *Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος (ἀρχὴν τιθέασι).* Ebd. III, 4. 1001 a 15: *ἕτεροι δὲ πῦρ οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν τοῦτο καὶ τὸ ὂν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι.* Ps.-Alex. z. Metaph. XII, 1. S. 643, 18 Bon.: *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος οὐσίαν καὶ*

das Feuer | für das ursprünglichste, für das Princip oder den Grundstoff der Dinge gehalten[1]). „Diese Welt, erklärt er

ἀρχὴν ἐτίθετο τὸ πῦρ. Diog. IX, 8: πῦρ εἶναι στοιχεῖον. Clemens Cohort. 43 A: τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες u. a. Dasselbe sagt der Vers b. Stob. Ekl. I, 282 (Plac. I, 3, 25): ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ (wo zu lesen sein wird: ἔκ τε πυρὸς γὰρ πάντα, dass die Worte in der Fassung der Placita von Stob. für einen Vers gehalten worden sein sollten, ist mir doch sehr unwahrscheinlich). Denn ist er auch selbstverständlich in dieser Form unächt, und dem bekannten xenophanischen (oben S. 541, 1) nachgemacht, so enthält er doch die von Simpl. Phys. 480, 33 als heraklitisch angeführten Worte: „εἰς πῦρ καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα". Wenn aus diesen Worten bei Stob. ein Hexameter gemacht ist, und wenn uns auch sonst (bei Prokl. in Tim. 36 C und andern, von Bywater zu Fr. 68 nachgewiesenen, Plut. Qu. plat. VIII, 4, 9. S. 1007. Plac. II, 21, 4) angeblich heraklitische Versfragmente begegnen, so lässt diess vermuthen, dass es eine zur Nachhülfe für das Gedächtniss in Hexametern abgefasste Darstellung der heraklitischen Lehre gab, die wohl von einem Stoiker herrührte. Schuster S. 354 f. vermuthet ihren Verfasser in dem Scythinus, der nach Hieronymus b. Diog. IX, 16 H.'s Schrift in Versen wiedergab; allein das von ihm erhaltene Bruchstück bei Stob. Ekl. I, 26 zeigt, dass diess keine Hexameter waren; vgl. Bywater S. 68. Diels Doxogr. 222.

1) Dass der Satz vom Fluss aller Dinge damit nicht (wie Teichmüller I, 118 f. 135. 143 f. mir zuschiebt) für etwas ausgegeben werden soll, was Her. unabhängig von der Erfahrung gefunden, und erst nachträglich „in die Vorstellung vom Feuer hineingezwängt" hatte, liegt am Tage. Ich zeige ja (S. 635 ff.) ausführlich, was für Wahrnehmungen es waren, aus denen jener Satz sich dem Philosophen ergab, und bemerke ausdrücklich, er sei für Heraklit's eigenes Bewusstsein der Behauptung, alles sei Feuer, nicht vorangegangen, und ich halte damit den physikalischen Charakter seines Systems ohne Zweifel strenger fest, als wenn ich ihn mit Teichmüller I, 136, als ob er schon Aristoteles' Metaphysik vor sich gehabt hätte, das Feuer desshalb zum Princip machen liesse, weil „alle übrigen Verwandlungsformen der Natur nur die Potenz des Feuers sind," in diesem allein „der Actus sich offenbart." Das glaube ich aber allerdings nicht, dass Heraklit bei seinem weltschöpferischen Feuer nur an „das wirkliche Feuer, das man sieht und prasseln hört" u. s. f. gedacht hat, oder dass überhaupt irgend ein Mensch jemals gemeint hat, die ganze Welt sei ein solches Feuer nicht etwa nur gewesen und werde es wieder werden, sondern sie sei immer und auch gegenwärtig ein sichtbares prasselndes Feuer; Her. sagt aber von ihr nicht blos ἦν καὶ ἔσται, sondern ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον. Ebendamit muss ich aber auch daran festhalten, dass diese Anschauung eine symbolische ist. Dass das Feuer für Her. „nur ein Symbol für das Gesetz der Veränderung" sei, habe ich zwar nicht gesagt, sondern diess unterschiebt mir Teichm. wieder, während er zugleich die Worte, die ihn widerlegen (Her. wisse die allgemeinere Bedeutung jener

selbst, die gleiche für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein, ein ewig lebendes Feuer, nach Maassen sich entzündend und nach Maassen verlöschend" [1]); | das Feuer waltet

Anschauung von ihrer sinnlichen Form nicht zu trennen), unbefangen als Beleg beifügt. Aber wenn Her. überhaupt mit der Behauptung, die Welt sei Feuer, nicht die Ungereimtheit sagen wollte, dass sie sichtbares Feuer sei, so hat die Anschauung des Feuers für ihn eine über ihren unmittelbaren sinnlichen Inhalt hinausreichende Bedeutung, d. h. sie ist eine symbolische Anschauung.

1) Fr. 20 (Clemens Strom. V, 599 B. Plut. an. pr. 5, 2. S. 1014. Simpl. De cœlo 132 b 31. 19 und andere, vgl. Byw.) *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Auf letztere Bestimmung werde ich später zurückkommen; die Worte *τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, womit Schleiermacher S. 91 nicht recht in's reine kommt, halte ich schon wegen ihrer Schwierigkeit für ächt, wenn sie gleich bei Plut. und Simpl. fehlen; das *ἁπάντων* beziehe ich als Masculinum auf die Götter und Menschen, so dass die Worte den Gruud andeuten, wesshalb keiner von diesen die Welt gemacht haben kann, weil sie nämlich alle zusammen als Theile der Welt in ihr enthalten (oder wie Pindar Nem. VI, 1 sagt, Einer Mutter entsprossen) sind. Lassalle II, 56 f. erklärt: „die eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische", ähnlich, nur philologisch genauer Bernays Herakl. Briefe 11 (dem Gomperz a. a. O. 42 beistimmt), indem er *κόσμος* = *διακόσμησις* nimmt: „diese gleichmässig alle Dinge umfassende Ordnung"; allein auch bei dieser Erklärung stände das unverkennbar betonte *τὸν αὐτὸν ἁπ.* ziemlich müssig. Die *διακόσμησις* ist ja aber gerade bei Her. nicht ewig. Dass die Welt für alle die gleiche sei, bemerkt Heraklit auch Fr. 95; s. u. 645, 3[4]. Wer die Welt von einem Menschen geschaffen werden liess, braucht man weder mit Schuster S. 128 zu fragen, noch diese Frage mit der Erinnerung an orientalische Fürstenvergötterung (Teichmüller I, 86) oder an Menschen, die zu Göttern erhoben wurden, wie Dionysos und Herakles (Chiappelli Su alcuni frammenti di Eraclito 35) zu beantworten: so thöricht war man auch in Aegypten und Persien nicht, um einen beliebigen Fürsten für den Weltschöpfer zu halten; ebensowenig ist jemals einer der jüngeren Götter, wie die zwei genannten, dafür gehalten worden. „Kein Gott und kein Mensch" heisst eben (wie schon S. 530 f. gezeigt ist): absolut niemand. Pfleiderer 131 ff. findet diese Erklärung „zu matt"; ich finde die seinige, nach der Her. sagen soll: „kein Gott hat die Welt realiter geschaffen und noch kein Mensch hat sie idealiter nachgeschaffen", sprachlich und logisch gleich bedenklich. Dass die Ewigkeit, welche Her. hier der Welt zuschreibt, mit Aristoteles' Behauptung, alle seine Vorgänger betrachten die Welt als geworden, nicht streitet, ist schon S. 543, 1 bemerkt worden; weiter s. m. S. 629, 1[4] g. E.

niemals rastend in allem[1]); und er deutet schon hiedurch an, warum er die Welt ein Feuer nennt: um damit nämlich | die absolute Lebendigkeit der Natur auszudrücken, und den rastlosen Wechsel der Erscheinungen begreiflich zu machen. Dass diess der Grund jener Annahme war, sagen SIMPLICIUS[2]) und ARISTOTELES[3]) ausdrücklich; und diese Aussage von Schriftstellern, denen Heraklit's Werk seinem vollständigen Zusammenhang nach vorlag, wird durch innere Gründe bestätigt. Denn wenn wir die beiden Grundbestimmungen der heraklitischen Lehre in's Auge fassen: der Fluss aller Dinge und das Feuer als Urstoff, und wir fragen uns, welche von beiden der Grund der anderen gewesen sein möge, so spricht alles für die Annahme, es sei nicht[4]) die erste aus der zweiten hervorgegangen, sondern diese aus jener. Dass alles in der Welt entsteht, vergeht, einer unablässigen Veränderung unterliegt, ist eine Thatsache, welche dem Philosophen durch die Beobachtung an die Hand gegeben war. Der Satz dagegen, dass das Feuer der Urstoff der Welt sei, ist eine Aussage über die

1) Fr. 28 HIPPOL. IX, 10: *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*. Vgl. HIPPOKR. *π. διαιτ.* I, 10 (unt. 649, 2). Das gleiche weltbeherrschende Feuer begegnet uns, gleichfalls unter der Bezeichnung *κεραυνὸς*, im Hymnus des KLEANTHES (STOB. Ekl. I, 30) V. 7 f., wo dieser Heraklit so nahe stehende Stoiker Zeus als den preist, welcher den *ἀεὶ ζώοντα κεραυνὸν* (das *πῦρ ἀείζωον*) in Händen halte: *ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ*. Aehnlich im Ausdruck PLATO Theät. 152 A: *τὸ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει.*

2) Phys. 36, 8: *καὶ ὅσοι δὲ ἓν ἔθεντο τὸ στοιχεῖον . . καὶ τούτων ἕκαστος εἰς τὸ δραστήριον ἀπεῖδε καὶ τὸ πρὸς γένεσιν ἐπιτήδειον ἐκείνου, Θαλῆς μὲν* u. s. w. *Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός*. Ebd. 24, 6 von Her.: *τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν.*

3) De an. I, 2. 405 a 25: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὲ* (so Cod. S X, Torstr. *τε* Vulg. *δὴ*) *καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι·* Vgl. S. 649, 3. S. 642, 4[4]. In heraklitischen Ausdrücken sagt Ar. selbst Meteor. II, 3. 357 b 32: *τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα*. De vita et m. 5. 470 a 3: *τὸ δὲ πῦρ ἀεὶ διατελεῖ γινόμενον καὶ ῥέον ὥσπερ ποταμός*. Aehnlich THEOPHR. Fr. 3 (De igne), 3.

4) Wie SOULIER S. 129 ff. darzuthun sucht.

Ursache der Erscheinungen, etwas, das über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht und nur durch Schlüsse aus gewissen (wirklichen oder vermeintlichen) Erfahrungen gewonnen werden kann. Der Denkakt, welcher diese zu einem allgemeinen Satze zusammenfasst, geht der Aufsuchung ihrer Ursachen naturgemäss voran. Kam aber Heraklit auf diesem Wege zu der Annahme, dass das Feuer der Grund aller Dinge sei, so ergibt sich hieraus auch der Sinn dieser Behauptung. /Das Feuer ist unserem Philosophen nicht eine unveränderliche Substanz, aus der die abgeleiteten Dinge zusammengesetzt wären, die aber in dieser Verbindung qualitativ unverändert bliebe, wie die Elemente des Empedokles, oder die Urstoffe des Anaxagoras, sondern es ist das Wesen, welches unaufhörlich in alle Stoffe übergeht, der allgemeine Nahrungsstoff, der in ewigem Kreislauf alle Theile des Weltganzen durchdringt, in jedem eine andere Beschaffenheit annimmt, die Einzeldinge erzeugt und wieder in sich auflöst, den ruhelosen Pulsschlag der Natur durch seine absolute Beweglichkeit hervorbringt. Er verstand nämlich unter dem Feuer, dem Feuerstrahl oder dem Blitze[1]), nicht blos das sichtbare Feuer, sondern überhaupt das Warme, den Wärmestoff, oder die trockenen Dünste, wie es Spätere bezeichnen[2]); | wie er denn aus diesem Grunde

1) Der *κεραυνὸς* ist uns schon S. 646, 1 in einem Zusammenhang vorgekommen, in dem er nicht blos den Blitz im engeren Sinn, sondern nur das Feuer als das schöpferische Wesen der Welt bezeichnen kann. Die gleiche allgemeinere Bedeutung hat auch der *πρηστὴρ* Fr. 21 (Clem. Strom. V, 599 C): *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα. θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*, mag Her. nun den *πρηστὴρ* seinem nächsten Wortsinn nach (wie Stob. Ekl. I, 594 angibt) vom *κεραυνὸς* unterschieden, oder gleichfalls den Wetterstrahl darunter verstanden haben. Lassalle's (II, 75 f.) Unterscheidung des *πρηστὴρ* vom *πῦρ*, wornach dieses das kosmisch-elementarische Feuer im ganzen, jener nur das erscheinende Feuer bezeichnen soll, hat in dem obigen Bruchstück, dem einzigen, welches den *πρηστὴρ* nennt, keinen Anhalt, und ebensowenig hat es auf sich, dass *πρηστ.*, wie L. sagt, „schon den Orphikern Bezeichnung für das unreine, i. e. materielle, sinnliche Feuer war", d. h. dass in einem orphischen Fragment b. Prokl. in Tim. 137 C, also in einem Gedicht, das Jahrhunderte jünger als Heraklit war, die Worte vorkommen: *πρηστὴρ ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος*.

2) Wenn Arist. a. a. O. (S. 646, 3) sagt, Her. habe die Seele in der *ἀναθυμίασις* gesucht, *ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν*, so liegt (trotz Schuster's

statt des Feuers auch geradezu den Hauch, die ψυχὴ [1]), vielleicht auch den Aether [2]) setzte; wogegen | es allerdings eine

Zweifel S. 162) am Tage, dass diese ἀναθυμίασις von dem πῦρ, welches sonst für Heraklit's Urstoff erklärt wird, nicht verschieden sein kann; und Arist. sagt ja auch (vgl. S. 649, 3) von der ἀναθυμίασις ganz das gleiche aus, wie Plato von dem allesdurchdringenden Wesen. PHILIPONUS z. d. St. C 7 u. erklärt daher Aristoteles richtig, wenn er sagt: πῦρ δὲ [Ἡρ. ἔλεγεν] οὐ τὴν φλόγα (ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν — gen. et corr. II, 3, 330 b 25. Meteor. I, 3. 340 b 22, wo aber A. in eigenem Namen redet — ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι πυρός)· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν. ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχήν. Gegen LASSALLE's Umdeutung der ἀναθυμίασις (I, 147 ff. II, 328 ff.) vgl. Th. III b, 30, 5.

1) Von welcher diess Aristoteles in der so eben besprochenen Stelle ausdrücklich bezeugt; weiter vgl. Fr. 68: ψυχῇσι γὰρ θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Die Lesart betreffend, ziehe ich hier mit BYWATER das von CLEM. Strom. VI, 624 D. PHILO ætern. m. 21. 261, 10 B. M. AUREL IV, 46. HIPPOL. V, 16 bezeugte ὕ δ ω ρ γενέσθαι dem von GOMPERZ (zu Herakl. L. 52) vertheidigten ὑ γ ρ ῇ σ ι γενέσθαι vor, da dieses durch JULIAN or. V, 165 D. PROKL. in Tim. 36 C. in Remp. 73, 39 Sch. OLYMPIOD. in Gorg. 357 Jahn (Numenius gehört nicht hieher; s. u. 647, 2[4]) weit schwächer bezeugt, und wahrscheinlich erst aus der Umbildung des Ausspruchs in dem Vers b. PROKL. in Tim. 36 C. OLYMPIOD. 542 (über die S. 643, 1) hereingekommen ist. Wenn der angebliche Philo die ψυχὴ durch ἀὴρ erklärt, und PLUT. De Ei 18, S. 392 Heraklit sagen lässt, es sei πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις, so kann es nach dem eben angeführten und S. 675 f. 642[4] f. beizubringenden keinem Zweifel unterliegen, dass diess nicht genau ist.

2) Der Aether wird zwar in keinem der heraklitischen Bruchstücke genannt; dass aber dieser Begriff Heraklit nicht fremd war, wird weniger durch das Prädikat αἴθριος, welches er Zeus gibt (Fr. 30 s. u. 671, 1), und durch die platonische Ableitung des Aethers von ἀεὶ θέω, Krat. 410 B, als dadurch wahrscheinlich, dass Ps.-HIPPOKR. De carn. I, 425 K. sagt, das θερμὸν scheine ihm das zu sein, was die Alten Aether nannten, und dass die Stoiker das obere Feuer dem Aether gleichsetzen (s. Th. III a, 137, 1. 142, 1 u. ö.). Schon diess steht aber keineswegs sicher, denn die Stoiker können zu ihrer Bestimmung auch durch die aristotelische Lehre veranlasst worden sein, und die Schrift π. σαρκῶν ist, nach der a. a. O. vorgetragenen Lehre von den Elementen und andern Anzeichen zu schliessen, gleichfalls jünger, als Aristoteles. Der weiteren Vermuthung (LASS. II, 89 f.) ohnediess, dass der Aether unserem Philosophen oberstes weltbildendes Princip gewesen sei, und dass er drei Stufen des Feuers gehabt habe, in denen sich dieses in abnehmender Reinheit darstelle, den Aether, das πῦρ und den πρηστὴρ, fehlt es an jeder sicheren Begründung. Lass. glaubt nur durch diese Annahme Aenesidem's Behauptung erklären zu können, dass die Luft bei Heraklit Princip sei; ich habe jedoch Th. III b, 30 gezeigt, dass wir ihrer dazu nicht

Verkennung seiner eigenthümlichen Vorstellungsweise war, wenn AENESIDEMUS[1]) behauptete, er lasse alles aus (warmer) Luft bestehen. Wegen dieser allgemeineren Bedeutung des Wortes sagt Heraklit von seinem Feuer, es gehe niemals unter[2]), denn es ist nicht, wie das Sonnenlicht, an | eine besondere und darum wechselnde Erscheinung gebunden, sondern es ist das allgemeine Wesen, das in allen Dingen als ihre Substanz enthalten ist[3]). Doch darf man es darum nicht

bedürfen. Er führt ferner für sich an, dass nicht allein bei AMBROS. in Hexaëm. I, 6, T. I, 8 Maur., sondern auch bei dem stoischen Ps.-CENSORINUS Fr. 1, 4 in der Aufzählung der Elemente statt des Feuers die Luft die oberste Stelle einnehme, welche nur durch Verwechslung mit dem Aether dahin gekommen sein könne; als ob jene Aufzählung der strengen Rangordnung nach gemacht sein müsste, und als ob nicht der vermeintliche Censorin sofort beifügte: über die Luft setzen die Stoiker den Aether, unter sie das Wasser. Er legt grosses Gewicht darauf, dass es a. a. O. heisst: *[mundus constat] quattuor elementis, terra, aqua, igne, aëre. cujus principalem solem quidam putant, ut Cleanthes;* aber das *cujus* geht ja nicht, wie L. meint, auf *aër*, sondern auf *mundus*, denn für das *ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* hielt Kleanthes die Sonne (s. Th. III a, 137, 2). Er stützt sich auf die stoische Unterscheidung des ätherischen und gemeinen Feuers (worüber Th. III a, 185), von welcher es sich aber eben fragt, ob sie von Heraklit entlehnt ist, und welche (auch bei HERAKLIT Alleg. Hom. c. 26) mit der für unsern Philosophen behaupteten zwischen Aether und Feuer nicht schlechthin zusammenfällt. Er glaubt, die Apathie des Aethers (Ps.-CENSORIN a. a. O.), welche der stoischen Lehre widerspreche, müsse von Heraklit herstammen; ihre Quelle liegt aber vielmehr in der aristotelischen Physik (vgl. Th. II b, 436); und aus derselben haben wir auch die Bestimmungen des OCELLUS 2, 23 und des unächten (von Lass. für ächt gehaltenen) philolaïschen Fragments herzuleiten, welches S. 371, 3 besprochen wurde; vgl. a. a. O. S. 466.

1) B. SEXT. Math. X, 233. IX, 360 vgl. Th. III b, 30.

2) Fr. 27 CLEM. Paedag. II, 196 C: *τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι*; Dass das Subject zu „*δῦνον*“ *πῦρ* oder *φῶς* ist, sieht man aus dem Zusatz des Clemens: *λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν*. SCHLEIERMACHER's Textesänderungen (S. 93 f.) scheinen mir entbehrlich, Heraklit kann ganz wohl sagen, vor dem göttlichen Feuer könne sich keiner verbergen, selbst wenn der allsehende Helios untergegangen sei. Das *τις* nimmt auch LASSALLE II, 28 (der treffend an CORNUT. N. Deor. 11, S. 35 erinnert), SCHUSTER S. 184, TEICHMÜLLER I, 184 in Schutz; nur dass Schuster bei demselben gewiss mit Unrecht an den Helios denkt.

3) M. vgl. hierüber PLATO Krat. 412 C ff., der in seine scherzhafte, aber wahrscheinlich auch schon von Herakliteern entlehnte Etymologie des *δίκαιον* ächt heraklitisches einflicht, wenn er sagt: *ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ*

mit Lassalle in eine metaphysische Abstraktion auflösen. Wenn Heraklit vom Feuer redet, so denkt er nicht blos an „die Idee des Werdens als solche", „die processirende Einheit des Sein und Nicht" u. s. w.[1]); er deutet auch nicht mit einem Wort an, dass er damit nur „die gedankenmässige logische Wesenheit des Feuers", nicht diesen bestimmten, in der Wärmeempfindung wahrgenommenen Stoff bezeichnen wolle, dass das Feuer als Princip absolut immateriell und von jeder Art des körperlichen Feuers verschieden sei[2]); seine

πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τοιοῦτόν τι εἶναι, οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι· εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον. Das feinste müsse es sein, um durch alles hindurchgehen zu können, ebenso das τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις (wie man sieht, die gleichen Prädikate, welche Aristoteles der ἀναθυμίασις beilegt). Dieses nun, das δίκαιον, heisst es, erhalte verschiedene nähere Erklärungen: ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον . . . ein anderer dagegen: ἐρωτᾷ, εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι εἶναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐπειδὰν ὁ ἥλιος δύῃ (vielleicht Anspielung auf das μὴ δῦνον). Dieser verstehe daher das Feuer darunter; ὁ δὲ οὐκ αὖ τὸ πῦρ φησὶν, ἀλλὰ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν. Schon darin scheint mir nun eines der von Schuster S. 159 vermissten Zeugnisse für die im Text ausgesprochene Auffassung des heraklitischen Feuers gegeben zu sein. Weitere liegen in der aristotelischen Zurückführung des πῦρ auf die ἀναθυμίασις (S. 646, 3) und in Heraklit's eigenen Aussprüchen (S. 643, 1. 645, 1. 646, 1); und wenn Schuster bemerkt: „Feuer sei alles in der Welt, aber es sei zum grössten Theil verlöscht", so sagt er in der Sache ganz dasselbe, wie die von ihm getadelten Worte (das Feuer sei das allgemeine Wesen u. s. w.), so wie diese schon S. 647 erklärt sind.

1) Wie Lassalle will I, 361. II, 7. 10.

2) Ebd. II, 18. 30. Was Lassalle II, 6 ff. wortreich und weitschweifig für diese Behauptungen geltend macht, hat, beim Lichte betrachtet, geringe Beweiskraft. Er führt zunächst aus, dass das Feuer „gerade darin bestehe, reiner Process zu sein"; woraus aber, auch wenn dieser Satz weniger schief wäre, doch für Heraklit's Vorstellung über das Feuer nicht das mindeste folgen würde. Er beruft sich auf die so eben besprochene Stelle des Kratylus; aber das θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἐνὸν, der Wärmestoff, ist, selbst wenn diese Erklärung Heraklit's Meinung entsprechen sollte, doch noch lange nichts immaterielles, und wenn andererseits dort beigefügt wird, einzelne erklären das δίκαιον auch mit Anaxagoras vom Nus, so geht diess ja nicht auf das Feuer, sondern auf das δίκαιον, und es wird (was auch Pfleiderer 124, 1 sagen mag) nicht von Heraklit, sondern von Anaxagoras hergeleitet. Weiter stützt sich Lass. auf zwei pseudohippokratische Stellen: π. διαίτ. I, 10 und De carn. I, 425 K. Und es lautet allerdings wenigstens

eigenen Aussagen | lassen uns vielmehr so wenig, als die Berichte der Alten, darüber im Zweifel, dass es das Feuer als dieser bestimmte Stoff ist, in welchem der Grund und das Wesen aller Dinge von ihm gesucht wird.

Dieses Urfeuer verwandelt sich aber in die verschiedensten Gestalten, und diese seine Umwandlung ist die Erzeugung der abgeleiteten Dinge. Alles, sagt Heraklit, wird umgesetzt gegen das Feuer, und Feuer gegen alles, wie Waaren gegen Gold und Gold gegen Waaren [1]; und er gibt damit zugleich zu verstehen, | dass das Abgeleitete aus dem Urstoff nicht

dem Gedanken nach heraklitisch genug, wenn in der ersten, zunächst mit Beziehung auf den Menschen, von dem *θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν* gesagt wird: *πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον*, und in der zweiten: *δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾷν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.* Was aber daraus gegen die Identität des heraklitischen Feuers mit der „physischen Lebenswärme“ (dem stoischen *πῦρ τεχνικὸν*) folgen soll, sehe ich nicht; sagt doch Diogenes (s. o. 261, 6) von der Luft ganz ähnliches, wie unsere Herakliteer vom *πῦρ* oder *θερμόν*. Glaubt vollends Lass. II, 22 bei Marc. Capella VII, 738, wiewohl dieser Heraklit's gar nicht erwähnt, die reine heraklitische Lehre zu finden, so hätte ihn schon die *materia informis* und die Vierzahl der Elemente in dieser Stelle belehren können, dass er es lediglich mit einer stoisch-platonischen Darstellung zu thun hat; und will er II, 27 die Immaterialität des heraklitischen Urfeuers aus Chalcid. in Tim. c. 323, S. 423 M. (*fingamus enim esse hunc ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus*) beweisen, so hat er die Worte dieses Neuplatonikers, welcher ohnedem kein sehr urkundlicher Zeuge wäre, missverstanden: ein *ignis sine materiae permixtione* ist nicht ein „immaterielles Feuer“ (von einem solchen erinnere ich mich nicht bei irgend einem der alten Philosophen, nicht einmal bei Neuplatonikern, eine Spur gefunden zu haben), sondern ein Feuer, welches durch keine Beimischung von Theilen des Brennmaterials verunreinigt ist. Ebenso verhält es sich (vgl. Th. III, b, 31, 2 Schl.) mit Lassalle's Angabe (I, 360. II, 121), dass Sext. Math. X, 232 der Behauptung erwähne, „nach Heraklit sei das Erste kein Körper.“ Einiges weitere übergehe ich.

1) Fr. 22 Plut. de Ei c. 8, Schl. S. 388: *πυρός τε ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*, wesshalb Herakl. Alleg. Hom. c. 43, S. 92 sagt: *πυρὸς γὰρ δὴ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται*, ebenso Simpl. Phys. 24, 4: (nach Theophrast): *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι πάντα.* Dasselbe fast wortgleich aus Demselben Diog. IX, 8. Eus. pr. ev. XIV, 3, 6.

durch blosse Zusammensetzung und Trennung, sondern durch Umwandlung, durch qualitative Veränderung, entstehe; denn beim Umtausch der Waaren gegen Gold bleibt ja auch nicht der Stoff, sondern nur der Werth derselbe[1]). Ueberhaupt aber wäre jede andere Vorstellung mit der Grundlehre des Philosophen über den Fluss aller Dinge unvereinbar. Wenn daher behauptet wird, die Dinge bilden sich ihm zufolge durch Verbindung und Trennung der Stoffe[2]), so wäre diess ent-

1) Ganz genau (darin hat Soulier 85 Recht) trifft allerdings auch diese Vergleichung nicht zu, denn das Gold ist von den Waaren, die dafür eingetauscht werden, substantiell verschieden, während bei der Umwandlung des Feuers in Wasser u. s. f. der Stoff, der aus ihm geworden ist, zwar ein anderer, aber doch zugleich (Fr. 20 s. o. S. 645, 1) seinem eigentlichen Wesen nach fortwährend Feuer sein soll. Wie sich aber dieses beides mit einander verträgt, hat Heraklit gewiss nicht gefragt, und noch weniger diese Frage mit der aristotelischen Unterscheidung beantwortet, das Wasser sei zwar nicht der Wirklichkeit, aber der Möglichkeit nach Feuer.

2) Der Anlass zu dieser Angabe findet sich schon bei Aristoteles. Metaph. I, 8. 988 b 34 ff. sagt er allerdings nur, das Feuer könnte sich desshalb am besten zum Urstoff zu eignen scheinen, weil sich alles durch *σύγκρισις* aus ihm bilden könnte; nicht: es sei von Heraklit aus diesem Grunde zum Urstoff gemacht worden. Dagegen scheint er Phys. I, 4 (s. o. S. 192, 2. 202, 3) Heraklit stillschweigend zu denen zu rechnen, welche die übrigen Stoffe aus dem Urstoff durch Verdünnung und Verdichtung hervorgehen liessen; und ebenso I, 6. 189 b 8, wo er über die, welche eines der vier Elemente oder ein mittleres zwischen ihnen als Urstoff setzen, bemerkt: *πάντες γε τὸ ἓν τοῦτο τοῖς ἐναντίοις σχηματίζουσιν, οἷον πυκνότητι καὶ μανότητι καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον.* Doch ist es immerhin möglich, dass sich Arist. in diesen Stellen nur ungenau ausgedrückt, und das, was von der Mehrzahl richtig war, auf alle ausgedehnt hat, wenn ihm auch von einzelnen keine Erklärungen darüber vorlagen, wie ihm ja von Thales, dessen Lehre er nur aus einer lückenhaften Ueberlieferung kennt, gewiss keine vorgelegen haben; vgl. S. 192. Bestimmter spricht Theophrast diese Auffassung der heraklitischen Lehre aus; denn auf ihn werden wir allerdings (mit Diels Doxogr. 164) die nachstehenden übereinstimmenden Angaben zurückführen müssen. Simpl. Phys. 23, 33: Hippasus und Heraklit *πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει.* Vgl. S. 310 a u. Aet. Plac. I, 3, 11 (gleichfalls von Her. und Hippasus): *ἀρχὴν τῶν πάντων τὸ πῦρ . . . τούτου δὲ κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτοῦ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆ γίγνεται, ἔπειτα ἀναχαλωμένην* (gelockert) *τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι.* Diess weicht nun freilich von dem ächten Heraklit (s. u. S. 672 ff.) so weit ab, und verräth die stoische Einschiebung der Luft in seine drei Elementarformen so deutlich,

schieden unrichtig, wenn es in dem Sinn gemeint wäre, den jene Ausdrücke bei Empedokles, Anaxagoras und Demokrit haben. Ungenau und irreführend ist es aber auch dann, wenn damit nur gesagt sein soll, dass die abgeleiteten | Dinge nach Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Feuer hervorgehen und in das Feuer sich wieder auflösen. Denn so unleugbar eine Verdichtung stattfindet, wenn das Feuer in Feuchtigkeit, die Feuchtigkeit in Erde übergeht, im umgekehrten Fall eine Verdünnung, so ist doch die Verdichtung und Verdünnung, so wie er die Sache auffasst, nicht der Grund, sondern die Folge der Substanzveränderung; er stellt sich jenen Hergang nicht so vor, dass durch näheres Zusammenrücken der Feuertheilchen aus dem Feurigen Feuchtes, aus dem Feuchten Festes und Erdartiges werde, sondern umgekehrt so, dass aus dem Dünneren ein Dichteres geworden sei, weil sich das Feuer in Feuchtigkeit, die Feuchtigkeit in Erde verwandelt habe, und dass ebendesshalb, um das Feuer aus den anderen Stoffen wiederherzustellen, nicht blos ein Auseinanderrücken ihrer Urbestandtheile, sondern eine neue Umwandlung, eine qualitative Veränderung, der Theile so gut wie des Ganzen, nöthig sei. Darauf weisen auch die Ausdrücke, mit denen er den Uebergang des einen Elements in das andere bezeichnet, deutlich genug hin, denn statt der Verdünnung und Verdichtung, der Verbindung und Trennung des Stoffs, lesen wir bei ihm nur von Umwandlung, vom Verlöschen und Entzünden des | Feuers, vom Leben und Tod der

dass auch Theophrast's Bericht darin nicht treu wiedergegeben sein kann. Eher geschieht diess wohl Diog. IX, 8 f.: *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα . . . πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι. συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι.* Dagegen bringt Hermias c. 13 mit der Angabe, dass von den zwei Zuständen des Feuers, *ἀραιότης* und *πυκνότης*, jene als *ποιοῦσα*, diese als *πάσχουσα* betrachtet worden sei, ebenfalls Stoisches am verkehrten Ort herein; vgl. Th. III a, 131, 4. 151, 3. Auch Lucrez I, 635 ff. geht bei seiner Bestreitung Heraklit's von der Voraussetzung aus, die Dinge könnten aus dem Feuer nur durch Verdichtung und Verdünnung entstehen. — Plac. I, 13, 2 werden Heraklit gar — wahrscheinlich infolge einer Verwechslung mit Heraklides (Th. II a, 1035), mag diese nun Aëtius selbst, oder seine Quelle, oder einer seiner Abschreiber begangen haben — *ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ* zugemuthet.

Elemente[1]), Bezeichnungen, wie sie sich bei keinem von den andern Physikern finden. Der entscheidende Grund ist aber immer, dass jede Ansicht, die einen qualitativ unveränderlichen Urstoff annimmt, mit Heraklit's Grundgedanken unvereinbar ist. Das Feuer hat daher bei ihm eine ganz andere Bedeutung, als die Elemente der jüngeren Physiker: diese sind das, was im Wechsel der Einzeldinge unveränderlich beharrt, Heraklit's Feuer ist das, was durch unablässige Umwandlung diesen Wechsel hervorbringt[2]).

Aus dem Fluss aller Dinge folgt nun, dass alles ohne Ausnahme entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt. Jede Veränderung ist ein Uebergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten[3]); wenn alles sich verändert, und nur in dieser Veränderung existirt, so ist alles ein Mittleres zwischen Entgegengesetzten, und welchen Punkt man im Fluss des Werdens ergreifen mag, immer hat man nur einen Uebergangs- und Grenzpunkt, in welchem entgegengesetzte Eigenschaften und Zustände sich berühren. Wie daher alles, nach Heraklit, unaufhörlich in Umwandlung begriffen ist, so hat auch alles jederzeit | Entgegengesetztes an sich, es ist und ist zugleich auch nicht, und es kann von keinem Ding irgend etwas ausgesagt werden, dessen Gegentheil ihm nicht ebenfalls

1) *ἀμοιβὴ* (s. S. 651, 1) *τροπὴ* (Fr. 21 s. o. 647, 1), *σβέννυσθαι* und *ἅπτεσθαι* (oben, S. 645, 1) *ζωὴ* und *θάνατος* (S. 648, 1).

2) Wesshalb das Feuer in dieser fortwährenden Umwandlung begriffen sei, sagt Heraklit nicht; seiner Meinung entspricht aber nur die Annahme, es sei diess, weil es eben in seiner Natur liegt, sich immer zu verändern, weil es das *ἀείζωον* ist. Fragen wir weiter, woher Her. weiss, dass alles sich verändert, so lässt sich nur antworten, er wisse es aus der Erfahrung, so wie er diese aufgefasst hat. Vgl. S. 646 f.

3) „Nein", sagt Schuster 241, 1, dem Pfleiderer 102 f. zustimmt, „nur in einen von dem vorigen verschiedenen." Aber verschieden ist der spätere Zustand von dem früheren doch nur desshalb, weil ein Theil der früheren Bestimmungen mit solchen vertauscht worden ist, die mit jenen in dem gleichen Subjekt nicht gleichzeitig und in der gleichen Beziehung zusammensein können, und solche nennt man entgegengesetzte. Jede Veränderung bewegt sich zwischen zwei Zuständen, die, in ihrer vollen Bestimmtheit gedacht, sich ausschliessen; aus einem Zustand, der neben einem andern hergehen kann (wie das Stehen und das Sprechen), kann man nicht in diesen übergehen.

und gleichzeitig zukäme[1]). Das ganze Naturleben ist ein unausgesetzter Wechsel entgegengesetzter Zustände und Erscheinungen, und jedes einzelne Ding ist, oder **wird** vielmehr, das, was es ist, nur durch das unaufhörliche Hervortreten der Gegensätze, zwischen denen es selbst in der Mitte steht[2]). Oder wie diess Heraklit ausdrückt: alles entsteht aus Entzweiung, der Streit ist der Vater und Herr aller Dinge, das allgemeine Recht und die Ordnung der Welt[3]); das un-

1) M. vgl. hierüber ausser S. 632 f. auch die Behauptung des AENESIDEMUS b. SEXT. Pyrrh. I, 210: Die Skeptiker sagen, dass an allem entgegengesetztes erscheine, die Herakliteer, dass es ihm wirklich zukomme, und die entsprechende des SEXTUS selbst, ebd. II, 59. 63: Gorgias lehre, *μηδὲν εἶναι*, Heraklit, *πάντα εἶναι* (d. h. jedes sei alles), Demokrit lehre, dass der Honig weder süss noch bitter, Heraklit, dass er beides zugleich sei.

2) Vgl. DIOG. IX, 7 f.: *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα . . . γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα.* STOB. Ekl. I, 58: *Ἡράκλ. τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀΐδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.* PHILO Qu. r. div. h. 510 B (503 M.), nachdem er den Satz: *πάνθ' ὅσα ἐν κόσμῳ σχεδὸν ἐναντία εἶναι πέφυκεν* an vielen Beispielen ausgeführt hat: *οὐ τοῦτ' ἔστιν, ὅ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφάλαιον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ*; Ders. Qu. in Gen. III, 5 Schl. S. 178 Auch., nach einer ähnlichen Ausführung: *hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis.* Nach den letzteren Worten ist zu vermuthen, dass schon Heraklit, ähnlich wie der angebliche Hippokrates (s. o. 637, 1), seine Lehre von den Gegensätzen mit zahlreichen Beispielen belegt hatte.

3) Fr. 44 HIPPOL. IX, 9: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.* PHILODEM. *π. Εὐσεβείας* Col. 7 (S. 81, 26 G.): Chrysippus sagte, Zeus und der *Πόλεμος* seien dasselbe, wie diess auch Heraklit lehre; s. o. 639, 1. PLUT. De Is. 48, S. 370: *Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων.* PROKL. in Tim. 54 A: *Ἡρ. . . ἔλεγε· πόλεμος πατὴρ πάντων.* Fr. 62 ORIG. c. Cels. VI, 42: *εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα,* wo SCHLEIERMACHER's Verbesserungen, *εἰδέναι* für *εἰ δὲ* und *ἔριν* für *ἐρεῖν* mir, wie BYWATER und anderen, durchaus einleuchten; mit dem *χρεώμενα* weiss ich aber so wenig, als er, anzufangen, denn LASSALLE's Erklärung (I, 115 f.) „sich bethätigen", ist sprachlich nicht nachweisbar; BRANDIS' *σωζόμενα* scheint mir nicht heraklitisch. Eher gienge SCHUSTER's Vermuthung S. 199: *καταχρεώμενα* „sich aufbrauchen" (oder auch passiv: „zerstört werden") oder *χρεὼν* für *χρεώμενα* (worüber Arch. f. Gesch. d. Ph. IV, 120, 8). Die Worte *γινόμενα*

u. s. f. bestätigt Aristoteles, s. folg. Anm. Daher der Tadel gegen Homer Fr. 43 (Eudem. Eth. VII, 1. 1235 a 25): Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο.“ οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος ἐναντίων ὄντων. Dasselbe erzählt Plut. a. a. O. (wozu Schuster S. 197 f.) Chalcid. in Tim. c. 295. Schol. Venet. z. Il. XVIII, 197. Simpl. Categ. Schol. in Ar. 88 b 30, welcher letztere in der Begründung jenes Tadels: οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα, vielleicht Worte der heraklitischen Schrift erhalten hat. Auf diese Lehre vom πόλεμος bezieht sich auch Plut. De sol. anim. 7, 4 S. 964; nur ist es schief, wenn dieser hier unsern Philosophen die Natur darüber tadeln lässt, dass sie πόλεμος sei. Welche thatsächlichen Verhältnisse Her. bei seinen allgemein lautenden Aussprüchen vorzugsweise im Auge hat, darüber sind uns nur Vermuthungen möglich. Wenn er sagt, der Krieg habe die einen zu Göttern gemacht, die andern zu Menschen, so kann man diess mit Gomperz (a. a. O. 15 [1009] ff.) darauf beziehen, dass nach Fr. 67 (s. u. 646, 3[4]) die Menschen sterbliche Götter sind, und umgekehrt, d. h. dass die sterblichen Wesen nur durch eine Umwandlung des göttlichen Feuers entstehen und durch die Rückbildung desselben in seine Urgestalt wieder vergöttlicht werden. Bei dem πόλεμος aber, der diess bewirkt, wird man nicht an einen „Kampf und Wettstreit“ der Sterblichen mit den Göttern, sondern nur an den Zeus-Polemos, den personificirten Weltlauf denken dürfen, der so heisst, weil er sich durch Gegensätze aller Art vermittelt; nicht allein, weil Her. von jenem Wettstreit nichts andeutet, sondern auch, weil die Sterblichen durch den Krieg erst entstehen sollen, mithin nicht schon zu den Kriegführenden gehören können. Soll der πόλεμος weiter die einen zu Sklaven, die andern zu Freien gemacht haben, so mag Heraklit bei diesem Beispiel immerhin auch daran gedacht haben, dass die Kriegsgefangenen der Sklaverei verfallen (Gomp. a. a. O.); da man aber doch auch als Sklave geboren sein kann, und andererseits die Freien diess nicht erst durch den Krieg werden, wird die Hauptbedeutung des πόλεμος auch in diesem Zusammenhang die oben angegebene kosmische sein. Den weiteren Gedanken, dass der Krieg der Hebel alles geschichtlichen Fortschritts sei, möchte ich bei Her. nicht vermuthen: theils weil ich weder Fr. 44 noch 62 etwas davon zu entdecken vermag (denn Δίκην ἔριν heisst nicht: „das Recht sei aus dem Streit erwachsen,“ sondern: der Streit sei die Dike, die Ordnung und das Gesetz der Welt); theils weil mir diese geschichtsphilosophische Beobachtung über den Gesichtskreis des alten Physikers hinauszugehen scheint. Eher mag bei dem γινόμενα πάντα κατ' ἔριν mit Eudemus daran gedacht werden, dass es ohne den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen keine lebenden Wesen gäbe. Wenn Chalcid. a. a. O. berichtet: *Numenius laudat Heraclitum, reprehendentem Homerum, qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitæ, quod non intelligeret mundum sibi deleri placere*, so weiss ich diess nicht mit Gomperz a. a. O. (nach Thidenga) auf Odyss. N, 45 zu beziehen, wo Odysseus den Phäaken wünscht, dass sie von Uebeln verschont bleiben mögen, von den *mala vitæ* im allgemeinen dagegen und von dem Wunsche ihrer Austilgung nichts steht. Ich halte vielmehr die An-

gleiche | fügt sich zusammen[1]), hohes und tiefes muss sich vereinigen, dass ein Einklang, männliches und weibliches, dass ein neues Leben entsteht[2]). Was auseinandergeht, geht mit sich zusammen[3]); | die Harmonie der Welt beruht auf entgegen-

gabe des Chalc. lediglich für einen ungenauen gedächtnissmässigen Bericht über den Inhalt von Fr. 43, und ich vermag desshalb auch Gomperz' weiteren Schlüssen aus dieser Angabe nicht zu folgen.

1) Fr 46 Arist. Eth. N. VIII, 2. 1155 b 4: *καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι.* Das *ἀντίξουν* wird im Geist der heraklitischen Bildersprache möglichst wörtlich zu verstehen sein, von zwei Hölzern, die nach entgegengesetzter Richtung geschnitten sind, um gegeneinandergestemmt zu werden, auch das *συμφέρον* wird daher zunächst das bezeichnen, was sich gegenseitig, oder auch ein anderes gemeinschaftlich, trägt. Dabei liegt es aber ganz in Heraklit's Art, wenn er auch hier, wie sonst, die verschiedenen mit Einem Wort bezeichneten Begriffe unter demselben zusammenfasst, und somit bei dem *συμφέρον* zugleich an das Zuträgliche und bei dem *ἀντίξουν* an das Feindselige gedacht wissen will; nur möchte ich ihre Bedeutung nicht (mit Schuster 257) hierauf beschränken. M. vgl. z. d. St. Hippokr. *π. διαιτ.* I, 643 K. *οἰκοδόμοι ἐκ διαφόρων σύμφορον ἐργάζονται* u. s. w., Alexander Aphr. b. David Schol. in Arist. 81 b 33, welcher die Natur der *ἀντικείμενα* an den *λαβδοειδῆ ξύλα* erläutert, *ἅτινα μετὰ ἀντιθέσεώς τινος σώζει ἄλληλα*, namentlich aber Chrysippus b. Gell. VII, 1, 2 (Th. III a, 176, 3), dessen Worte: *opposita inter se et quasi mutuo adverso quæque fulta nixu consistere* eine vollkommen zutreffende Umschreibung der heraklitischen sind.

2) Arist. in den zwei ebenangeführten Stellen. Ausführlicher zeigt Ps.-Hippokr. *π. διαιτ.* I, 18, dass jede Harmonie aus hohen und tiefen Tönen bestehe: *τὰ πλεῖστα διάφορα μάλιστα ξυμφέρει καὶ τὰ ἐλάχιστα διάφορα ἥκιστα ξυμφέρει* u. s. w. (vgl. die *καλλίστη ἁρμονία* vor. Anm.). Derselbe fährt fort: *μάγειροι ὄψα σκευάζουσιν ἀνθρώποισι διαφόρων συμφόρων, παντοδαπὰ ξυγκρίνοντες, ἐκ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτά, βρῶσιν καὶ πόσιν ἀνθρώπων* u. s. w., was ziemlich heraklitisch lautet; ebenso mag die Vergleichung der Gegensätze in der Welt mit dem der Laute in der Sprache, welche Hippokr. I, 23. Arist. De mundo c. 5. 396 b 7 ff. Plut. tranq. an. 15. S. 474, letzterer in unmittelbarer Verbindung mit dem Beispiel von den hohen und tiefen Tönen, bringt, schon bei Heraklit vorgekommen sein; dass er seine Lehre von den Gegensätzen in der Welt mit zahlreichen Beispielen belegt habe, sagt Philo, s. o. 655, 2, und so mag denn immerhin von dem vielen derartigen, was man bei Hippokr. a. a. O. c. 15 ff. Ps.-Arist. a. a. O. Philo qu. rer. d. haer. 509 D ff H. u. a. findet, das eine und andere von ihm herstammen.

3) Fr. 45 Hippol. Ref. IX, 9: *οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.* Plato Soph. 242 C ff.: Die einen machen das Seiende zu einer Vielheit, die andern in eleatischer Weise zu einer Einheit; *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον*

gesetzter Spannung, wie die des Bogens und der Leyer[1]);

Μοῦσαι ξυννενοήκασιν, ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστερον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι. (Dass hier mit den *Μοῦσαι Ἰάδες* und *Σικελικαὶ* Heraklit und Empedokles gemeint sind, steht ausser Frage, und wenn Teichmüller I, 224 glaubt, jenes könnte auch auf jüngere Herakliteer gehen, kann er sich für diese an sich sehr unwahrscheinliche Meinung auf das *ὕστερον* um so weniger berufen, da man wohl erklären kann: „jonische und in der Folge auch sicilische Musen".) Ders. Symp. 187 A: *τὸ ἓν γάρ φησι* (*Ἡράκλ.*) *διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.* Den urkundlichsten Text dieses Bruchstücks gibt im übrigen, wie ich mit Schuster S. 230 und Bywater annehme, Hippolytus: doch scheint mir vor *ὁμολογέει* das von Plato bezeugte, aber durch *ὁμολογεῖν* erklärte *ξυμφέρεται* den Vorzug zu verdienen. Seine Erklärung betreffend, weist schon die Abweichung in den platonischen Anführungen darauf hin, dass weder das *ἓν* noch das *ὂν* Subjekt für *διαφερόμενον* war; ebensowenig, selbstverständlich, der von Plutarch (folg. Anm.) erwähnte *κόσμος*; mir scheint es am besten, *διαφ.* selbst als Subjekt zu fassen: „sie begreifen nicht, wie auseinandergehendes zusammengeht, es ist eine *ἁρμονία παλίντ.* (oder auch: die Harmonie, d. h. die der Welt, ist *παλίντ.*)."

1) S. vor. Anm. Plut. De Is. 45, S. 369: *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον.* Ebenso, ohne Nennung Heraklit's, aber sonst wörtlich gleich, tranqu. an. 15, S. 473, wogegen De an. procr. 27, 2. S. 1026 steht: *Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου.* Simpl. Phys. 50, 10: *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας.* Auf das gleiche Wort spielt Porphyr an, antr. nymph. c. 29: *καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία καὶ* (al. *ἣ*) *τοξεύει δι' ἐναντίων.* Nur ist der Text hier ohne Zweifel verdorben; wenn wenigstens Lassalle I, 96 f. 112 das „Hindurchschiessen" für gleichbedeutend mit „Durchdringen" nehmen will, so glaube ich nicht, dass diess möglich ist, und kann überhaupt ein so ungeheuerliches Bild, wie eine bogenschiessende Harmonie, weder Porphyr noch Heraklit zutrauen. Schleiermacher S. 70 vermuthet für *τοξεύει*: *τόξου, εἰ* so dass der Sinn wäre: „und desshalb wird die Harmonie eine rückwärts gespannte und eine Harmonie des Bogens genannt, weil sie durch Gegensätze vermittelt ist"; aber diess lautete noch immer seltsam genug, auch müsste man in diesem Fall statt *εἰ δι' ἐν.* erwarten: *ὅτι δ. ἐ.* Vielleicht sind einige Worte ausgefallen, und Porph. schrieb: *κ. δ. τ. παλίντ. ἡ ἁρμονία κόσμου ὡς λύρας καὶ τόξου, ὅτι δι' ἐναντ.*, oder wie Schuster S. 231 einfacher vorschlägt: *ἡ ἁρμονία λύρας καὶ τόξου εἴπερ δι' ἐν.* Die Erklärung des Ausspruchs erscheint von Alters her schwierig. Verstand man die *ἁρμονίη λύρης*, nach des platonischen Eryximachus und Plutarch's

ganzes und | getheiltes, einträchtiges und zwieträchtiges, zusammenstimmendes und misstimmiges muss sich verbinden,

Vorgang, von der Harmonie der Töne, so wollte sich für die ἁρμονίη τόξου kein entsprechender Sinn ergeben; bezog man umgekehrt die letztere auf die Spannung des Bogens, so kam man mit der ἁρμονίη λύρης in Verlegenheit. Bernays I, 41 will daher die ἁρμονία lieber, sinnreich und ansprechend, auf die Zusammenfügung oder die Form der Leyer und des Bogens, d. h. des scythischen und altgriechischen Bogens beziehen, der an den Enden ausgeschweift einer Leier in der Gestalt so ähnlich ist, dass auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412 b 35 das τόξον φόρμιγξ ἄχορδος heisst. (So auch Schuster S. 232, nur dass er statt des scythischen an den gewöhnlichen Bogen gedacht wissen will, was aber weniger passte.) Eben diese Form bezeichnet dann das Prädikat παλίντροπος (rückwärts gewendet) oder παλίντονος, welches letztere zu dieser Erklärung am besten passen würde; τόξον παλίντονον heisst nämlich eben ein Bogen von der angegebenen Form, wie Wex Zeitschr. f. Alterthumsw. 1839, 1161 ff. zeigt. Es wäre dann ein ähnliches Bild, wie oben, 657, 1. An die Erklärung von Bernays schliesst sich auch Rettig Ind. lectt. Bern. 1865 an; nur will er bei der heraklitischen Vergleichung nicht an die Form, sondern an die Kraft des Bogens und der Leyer gedacht wissen, deren Spannung durch das Auseinanderstreben der Bogen- und Leyerarme bedingt sei. Auch diese Auffassung verträgt sich mit den Worten und ergibt einen passenden Gedanken. Das gleiche gilt von Soulier's (S. 160) verwandter Erklärung, welche die Zusammenstellung von Bogen und Leyer darin begründet findet dass dort beim Abschiessen des Pfeils die Arme des Bogens sich genähert,, der Rücken desselben und die Sehne von einander entfernt werden, hier beim Spiel die Saiten durch den Griff des Künstlers sich näherkommen, um dann wieder, wenn er sie loslässt, auseinanderzustreben; doch passte das διαφερόμενον ξυμφέρεται bei dieser Erklärung auf den Bogen besser als auf die Lyra, bei welcher συμφερόμενον διαφέρεται dem von S. beschriebenen Vorgang eher entsprechen würde. Indessen ist mir jetzt das wahrscheinlichste, dass Her., wie sich diess ihm gerade in besonderem Masse zutrauen lässt, den Ausdruck ἁρμονίη, vielleicht unbewusst, von dem Bogen in anderem Sinn gebraucht, als von der Leyer: dass er dort die Spannung damit bezeichnen will, die durch gleichzeitige Annäherung der Bogenenden an einander und Entfernung der Sehne vom Bogen entsteht; hier die Harmonie der Töne, welche auf ihrem Auseinanderstreben und Zusammengehen, ihrem sich bildenden und lösenden Gegensatze beruht. Lassalle I, 105 ff. will unsern Ausspruch von einer „Harmonie der Leyer mit dem Bogen" (S. 111) verstanden wissen, wobei der Bogen die Unterschiede, die Leyer „die sich zur Einheit ordnende Bewegung derselben" bedeuten soll; was natürlich keiner Widerlegung bedarf. Pfleiderer 89 ff. eignet zwar diese Allegorik sich nicht an, verbindet aber im übrigen Teichmüller's Erklärung mit denen von Bernays und Rettig, wenn er unser Fragment dahin deutet, dass Bogen und Leyer, wie sie schon äusserlich in ihrer Form und ihrem Gebrauch gleichermassen die Palintonie darstellen, „so auch meta-

dass aus allem Eines | werde, wie alles aus Einem[1]). Die ganze Welt ist mit Einem Wort durch das Gesetz des Gegensatzes beherrscht.

physisch als Bezeichnung für die in einander umschlagenden dialektischen Gegensätze zusammengehören"; „denn sie sind die stehenden Attribute Apollo's des Tödtenden und Belebenden." Allein wir haben nicht allein kein Recht, den Apollo in unsern Ausspruch hineinzutragen, da Her. ihn nicht nennt, wie er diess doch thun müsste, wenn er an ihn gedacht wissen wollte; sondern wir können auch die Worte nicht so deuten, wie diess hier geschieht. Das „Zusammengehören" von Bogen und Leyer könnte nicht eine Harmonie derselben genannt werden, wenn man nicht dem Wort einen Sinn geben will, den es sonst nie hat; und wenn ἁρμ. τόξου καὶ λύρης die „Harmonie" des Bogens und die der Leyer bezeichnen soll, wenn es also so viel ist, wie ἁρμονία τόξου καὶ ἁρμονία λύρης, kann es nicht zugleich die zwischen ihnen stattfindende Harmonie bezeichnen. Wird vollends die letztere als Harmonie des Lebens und Todes gedeutet, so übersieht Pfl. ebenso, wie Lassalle bei seiner Umdeutung dieser Worte, dass die Harmonie der Welt durch die Vergleichung mit der von Bogen und Leyer erläutert werden soll. Diess wird sie aber nur dann, wenn der Gegenstand, womit sie verglichen wird, etwas jedem bekanntes, in der Anschauung gegebenes ist. Dass jedoch desshalb, weil Apollo Bogen und Leyer führt, jeder Grieche beide schlechtweg als zusammengehörig betrachtet habe, oder irgend einer von Heraklit's Zeitgenossen darin ein Symbol für das Umschlagen des Lebens in Tod und des Todes in Leben gesehen haben würde, dafür fehlt es an jedem Beweis. Was wäre das aber überhaupt für eine Vergleichung: „die Harmonie der Welt ist παλίντροπος, wie die des Lebens mit dem Tode?" In diesem Satze wäre dem griechischen Leser so gut wie dem deutschen das, wodurch die Harmonie der Welt erklärt werden soll, unverständlicher als diese selbst. — Die Aenderungen im Text unseres Bruchstücks, die Bast (Krit. Vers. üb. d. plat. Gastmahl 1794. S. 41 f.) und nach ihm Gladisch (Zeitschr. f. Alterthumsw. 1846, 961 ff.; 1848, 217 ff.) vorschlugen (ὀξέος καὶ βαρέος statt τόξου καὶ λύρης), und auch Bergk's leichtere Veränderung (τόξου καὶ νεύρης ebd. 1847, 35 f.) sind entbehrlich und der starken Bezeugung gegenüber unannehmbar.

1) Fr. 59 Arist. De mundo 5. 396 b 19: συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Die Worte καὶ ἐκ π. u. s. w., welche Schleiermacher S. 79 von dem ersten Citat trennt, scheinen mir noch dazu zu gehören. Das οὖλα οὐχὶ οὖλα (die καὶ fehlten wohl bei Heraklit, wenn sie auch in den Text der Schrift von der Welt gehören), woran Schleiermacher ohne Noth Anstoss nimmt, erläutert Hippokr. π. διαιτ. c. 17: οἰκοδόμοι ἐκ διαφόρων σύμφορον ἐργάζονται, τὰ μὲν ξηρὰ ὑγραίνοντες τὰ δὲ ὑγρὰ ξηραίνοντες, τὰ μὲν ὅλα διαιρέοντες τὰ δὲ διῃρημένα συντιθέντες. Schuster S. 285 gibt dem οὖλος die Bedeutung: „wollig", „dicht", „drall", indem er annimmt, Her. gebe hier Beispiele, die von verschiedenen Künsten

Wegen dieser Behauptungen beschuldigen Aristoteles und seine Ausleger Heraklit, er leugne den Satz des Widerspruches[1]; | Neuere umgekehrt rühmen es an ihm, dass er die Einheit der Gegensätze, die Identität von Sein und Nichtsein zuerst erkannt und zur Grundlage seines Systems gemacht habe[2]). Indessen ist weder das eine noch das andere — ob man nun einen Mangel oder einen Vorzug darin sehe — unbedingt richtig. Dem Satz des Widerspruchs würde Heraklit nur dann entgegentreten, wenn er behauptete, entgegengesetzte Bestimmungen können demselben Subjekt nicht blos

hergenommen seien, der Weberei, Baukunst und Musik. Allein aus dem Zusammenhang der Stelle *π. κόσμου* folgt diess nicht, das *συμφερόμενον* und *διαφ.* enthält keine specielle Hindeutung auf die Baukunst, und das *ἐκ πάντων ἓν* u. s. w. widerstrebt dieser Deutung gleichfalls und weist darauf hin, die Ausdrücke in allgemeinerem Sinn zu fassen, da in jenen Künsten wohl *ἐκ πολλῶν*, aber nicht *ἐκ πάντων*, Eines wird und umgekehrt.

1) Arist. Metaph. IV, 3. 1005 b 23: *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται* (hierüber S. 518, 3) *λέγειν Ἡράκλειτον.* Ebd. c. 4 Anf., wo Heraklit zwar nicht genannt, aber offenbar gemeint ist. Ebd. c. 7 Schl.: *ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν.* Aehnlich c. 8 Anf. Ebd. XI, 5. 1062 a 31: *ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον . . . ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν.* Ebd. c. 6. 1063 b 24. Top. VIII, 5. 155 b 30: *ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν.* Phys. I, 2. 185 b 19: *ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα . . τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ, ὥστε τοὐτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος.* Aehnlich äussern sich die Commentatoren, Alex. z. Metaph. 1010 a 6. 1012 a 21. 29. 1062 a 25. 36. b 2 (265, 17. 294, 30. 295 19. 296, 1. 624 f. Bon.). Themist. Phys. 113 Sp. Simpl. Phys. 50, 10. 82, 23 u. a. vgl. Lassalle I, 80. Asklepius Schol. in Ar. 652 a 11 f. legt Heraklit gar den Satz bei: *ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων*, was er aber nur *συμβολικῶς* oder *γυμναστικῶς* gesagt habe. Doch kann Simplicius und Aristoteles selbst (s. o. S. 518, 3) das Geständniss nicht ganz unterdrücken, dass hiemit unserem Philosophen eine Folgerung zugeschrieben wird, die er selbst nicht gezogen hat, und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte. Mehr Anlass dazu mag Kratylus gegeben haben. Plato Theät. 182 C ff. bezeichnet jene Behauptung nur als eine Consequenz der heraklitischen Ansicht.

2) Hegel Gesch. d. Phil. I, 305. Lassalle I, 81 f.

gleichzeitig, sondern auch in der gleichen Beziehung zukommen. Diess thut er aber nicht: er bemerkt wohl, dass ein und dasselbe Wesen die entgegengesetztesten Formen annehme, und in jedem Ding die entgegengesetzten Zustände und Eigenschaften, zwischen denen es als ein werdendes schwebt, verknüpft seien; aber dass sie ihm in einer und derselben Beziehung zukommen, sagt er nicht, und er sagt es ohne Zweifel desshalb nicht, weil er sich noch gar nicht gefragt hat, wie es sich in Betreff dieser, unseres Wissens erst von Plato und Aristoteles ausdrücklich in's Auge gefassten [1]), Bestimmung verhalte. Ebensowenig hat er aber andererseits von der Einheit der Gegensätze, der Einheit von Sein und Nichtsein in dieser Allgemeinheit gesprochen, und sie folgt auch nicht so schlechthin aus seinen Aussprüchen; denn es ist zweierlei, ob man sagt: ein und dasselbe Wesen sei licht und dunkel, Tag und Nacht, | ein und derselbe Vorgang Entstehen und Vergehen u. s. w., oder: es sei zwischen Tag und Nacht, Sein und Nichtsein als solchen kein Unterschied; ob man, m. a. W., das Zusammensein der Gegensätze in demselben Subjekt, oder ihre Identität behauptet. Nur jene Behauptung ergibt sich aus den Beispielen, die Heraklit für sich anführt; und er hatte auch keine Veranlassung, weiter zu gehen, da er nicht spekulative Logik, sondern Physik trieb. Nur wird man desshalb seinen Satz nicht [2]) dahin abschwächen dürfen, dass damit blos gesagt sein sollte, „dasselbe Ding zeige entweder zugleich, wenn es mit mehreren andern Dingen auf einmal in Beziehung gebracht werde, oder hinter einander, wenn es immer nur Einem, aber einem veränderlichen Ding gegenübergestellt werde, sehr verschiedene Eigenschaften." Man wird ihn daher auch nicht zum Urheber der Lehre von der „Relativität der Eigenschaften" machen dürfen [3]). Heraklit sagt wohl (s. u. 664, 4), für Gott sei alles gerecht, nur die Menschen halten das eine für gerecht, das andere für ungerecht; aber er will damit nicht den Unterschied von Recht

1) Vgl. II a, 627, 2. II b, 239.

2) Mit Schuster S. 236 ff., dem Bäumker Problem d. Mat. 26 sich theilweise anschliesst.

3) So Gomperz zu Her. Lehre S. 1007. 1023. 1038.

und Unrecht für einen blos relativ gültigen erklären, sondern die göttliche Weisheit der menschlichen Kurzsichtigkeit entgegenstellen, die nicht einsieht, dass alles in der Welt an seinem Ort gut ist[1]). Er bemerkt auch, was dem einen heilsam ist, sei dem andern verderblich (s. o. 639, 2); aber was er daraus schliesst, ist nicht der Satz, dass die heilsame oder verderbliche Wirkung eines Dinges ein blosses Verhältniss desselben zu anderen Dingen bezeichne, sondern der entgegengesetzte, dass das Ding an sich selbst beides, heilsam und verderblich, zugleich sei[2]). Gerade das ist vielmehr bezeichnend für unsern Philosophen und für den Mangel an logischer Schulung, mit dem er in seiner Zeit nicht allein steht[3]), dass er bei dem allgemeinen Gedanken stehen bleibt, alles habe entgegengesetzte Eigenschaften an sich, die Frage dagegen, unter welchen Bedingungen und in welchem Sinn dieses Zusammensein des Entgegengesetzten möglich sei, noch nicht aufwirft, und daher auch nicht dazu kommt, sie mit der Unterscheidung dessen zu beantworten, was einem Ding an sich selbst, und was ihm nur im Verhältniss zu einem andern, was ihm gleichzeitig und was ihm successiv, was ihm schlechthin und was ihm nur in einer bestimmten Beziehung zukommt.

So nothwendig es aber ist, dass alles in Gegensätze auseinandergeht, ebenso nothwendig ist es, dass die Gegensätze wieder zur Einheit zusammengehen, denn das entgegengesetzteste stammt doch von Einem und demselben, es ist Ein Wesen, das die Gegensätze im Lauf seiner Wandlungen erzeugt und wieder aufhebt, das in allem sich selbst hervorbringt, und im

1) Nur hierauf wird sich nämlich der Ausspruch beziehen: das Verkehrte in den Meinungen und dem Thun der Menschen hat ja Her. auf's herbste getadelt. Zur Erläuterung vgl. S. 664, 4.

2) Und ebenso in anderen ähnlichen Fällen.

3) Man nehme z. B. Parmenides. Wenn dieser den Schluss macht, alles sei Eines, weil alles ein Seiendes ist, so fällt uns sofort auf, dass er zwischen Gleichheit des Prädikats und Identität des Subjekts nicht zu unterscheiden weiss. Aber selbst Plato und Aristoteles mussten ihre Zeitgenossen noch über viele uns ganz geläufige logische Unterscheidungen belehren.

Spiel der streitenden Wirkungen alles als Eines erhält[1]). Indem es sich | von sich trennt, einigt es sich mit sich[2]), aus dem Streit geht das Dasein, aus dem Gegensatz der Zusammenhang, aus der Ungleichheit die Uebereinstimmung hervor; es wird Eines aus allem[3]), alles fügt sich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das ungleiche eint sich ihr zur Gleichheit, auch das, was den Menschen als ein Uebel erscheint, ist für sie ein Gutes[4]), | und aus allem stellt sich jene verborgene

1) Fr. 36 Hippol. Refut. IX, 10: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὅταν συμμιγῇ θυώμασι· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.* Um den sichtbar defekten zweiten Satz dieses Bruchstücks zu ergänzen, schiebt Bywater nach Bernays vor *θυώμασι* „*θύωμα*", Schuster S. 188 hinter *θυώμασι* „*οἶνος*" ein; noch einfacher scheint mir, statt *ὅκωσπερ* zu lesen: *ὅκως ἀὴρ* (was in der älteren Schreibart dem *περ* ungemein ähnlich ist); und ich ziehe diess dem *ὅκωσπερ πῦρ* (Diels) oder *ὅκως πῦρ* (Pfleiderer 353 u. a.) desshalb vor, weil man von der Luft eher sagen kann, dass sie mit Wohlgerüchen, als vom Feuer, dass es mit Räucherwerk vermischt werde; auch das *ὀνομάζεται* u. s. f. passt besser für jene. In diesem Sätzchen selbst wird das *καθ' ἡδονὴν* nicht mit Schuster u. a. zu übersetzen sein: „nach Belieben"; denn so erhält man (auch abgesehen von Schuster's Deutung, wonach „ein jeder eine Etiquette daran macht nach Belieben") keinen passenden Sinn, da die Formen, welche das Urwesen in seiner Umwandlung annimmt, etwas objektiv gegebenes sind und nicht wohl mit beliebigen Bezeichnungen verglichen werden können; es wird vielmehr zu erklären sein: „sie (die mit Räucherwerk vermischte Luft) wird benannt nach dem Geruch (hierüber S. 264, 4) eines jeden von diesen" (man sagt nicht, man rieche Luft, sondern man rieche Myrrhen u. s. w.). Aehnlich sagen die Stoiker b. Stob. Ekl. I, 66 von dem *πνεῦμα*, das alles durchdringt: *τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις*: an beliebige Benennungen haben wir bei diesem Verhältniss nicht zu denken. Teichmüller I, 66 ff. glaubt das streitige Sätzchen ohne Textesänderung erklären zu können, indem er dem *συμμιγῇ* und *ὀνομάζεται* den *θεὸς* zum Subjekt gibt, mit dem aber das Feuer gemeint sein soll. Ich meinerseits kann mir einen Gott, der mit Räucherwerk vermischt wird, auch in Heraklit's Mund nicht denken. Das *καθ' ἡδονὴν* übersetzt T. gleichfalls: nach Belieben.

2) Plato Soph. a. a. O. (s. o. 657, 3), vgl. 252 B, wo der Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles eben darin gefunden wird, dass dieser Zustände der Einigung und der Trennung abwechseln lasse, wogegen jener in der Trennung selbst eine gleichzeitige fortwährende Einigung anerkenne·

3) Vgl. S. 660, 1. 651, 1. 645, 1.

4) Schol. Ven. z. Il. IV, 4: *πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν*

Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit des Sichtbaren nicht zu vergleichen ist[1]). Diess ist das göttliche Gesetz, dem

τῶν [ἄλλων ἢ καὶ — offenbar blos Angabe einer Variante] ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια. Vgl. Hippokr. π. διαίτ. c. 11 (Byw. S. 64): πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἐόντα· διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα (Redendes und Nichtredendes, Vernünftiges und Vernunftloses, als die zwei Hauptklassen der πάντα). ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων, ὁμολογούμενος ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν, οὐδέκοτε κατὰ τωυτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει, καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθά. τοσοῦτον διαφέρει. Vgl. was S. 657, 1. 658, 1 aus Aristoteles und Simplicius und III a, 176, 4 aus Kleanthes angeführt ist.

1) Fr. 47 Plut. an. procr. 27, 5. S. 1026: ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Den ersten Theil dieses Bruchstücks hat auch Hippol. IX, 9: ὅτι δὲ . . . ἀφανὴς ὁ ἀόρατος . . . ἐν τούτοις λέγει· ἁρμονία ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως. ὅτι δέ ἐστιν ὁρατὸς ἀνθρώποις . . . ἐν τούτοις λέγει· ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω, φησί, τουτέστι τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων (c. 10) οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν . . . ἔστι γάρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων· καί· ὅσων . . . προτιμέω, οὐ τὰ ἀφανῆ προτιμήσας. Auf Grund dieser letzteren Anführung vermuthet nun Schuster (S. 24; gegen ihn Teichmüller I, 154 ff.), dass Heraklit's Worte gelautet haben: ἐς τί γὰρ ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων; „wesshalb soll eine unsichtbare Harmonie besser sein, als die sichtbare?" Allein so scharfsinnig diese Conjectur ist, so lässt sie sich doch schon an dem Text des Hippolytus, wenn wir diesen in seinem ganzen Zusammenhang betrachten, nicht durchführen. Da die Worte: ἁρμονίη u. s. w. c. 9 ohne ἔστι angeführt werden, und als der Sinn derselben angegeben wird, dass das Unsichtbare besser sei, als das Sichtbare, so kann Hippol. nicht das fragende ἐς τί, sondern nur ἔστι, wahrscheinlich aber auch diess nicht, in seinem Heraklittext gehabt haben; und ein anderes anzunehmen, nöthigt uns auch die Stelle aus c. 10 nicht; denn er schliesst hier nicht, wie man bei Schuster's Lesart erwarten müsste, dass das Sichtbare von Her. dem Unsichtbaren vorgezogen, sondern dass beide sich gleichgestellt werden, weil nämlich das einemal die ἁρμ. ἀφανὴς als besser bezeichnet, das anderemal demjenigen, ὅσων ὄψις u. s. w. der Vorzug ertheilt wird. Dass dieser Schluss verfehlt ist, liegt am Tage; aber desshalb die Benützung der Stelle c. 9 wegen des sich darin zeigenden „Mangels an Verständniss" nicht gelten zu lassen, sind wir nicht berechtigt. Mag Hippolytus Heraklit's Worte noch so sehr missdeuten: der Gebrauch, den er von ihnen macht, zeigt doch immer, wie er die Stelle gelesen hat, und wider-

legt eine Annahme, nach der er die gleiche Stelle in der einen von den zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Anführungen das Gegentheil dessen aussagen liesse, was sie nach der andern aussagt. Diese Annahme erscheint aber um so unzulässiger, da auch Plutarch mit Hippolyt's erstem Citat und mit der Lesart ἔστι in dem zweiten vollkommen übereinstimmt; und auch hier kann ich Schuster's Urtheil, dass die „unklare Auseinandersetzung" bei Plut. a. a. O. Hippolyt's „klarem Zeugniss" gegenüber keinen Werth habe, nicht beitreten. Klar scheint mir bei Hippolytus nur das zu sein, dass er c. 9 in seiner Anführung mit Plutarch zusammentrifft; was dagegen Sch. Hippolyt's klares Zeugniss nennt, das Plutarch widerlege, ist thatsächlich nur seine eigene, weder von der Hippolytushandschrift, noch durch den Zusammenhang der Stelle unterstützte Conjectur. Andererseits ist Plutarch's Aussage über das, was er bei Heraklit gelesen hat (und nur darum handelt es sich hier), nicht im mindesten unklar, es ist vielmehr ganz augenscheinlich, dass er bei ihm nur die Behauptung fand: die unsichtbare Harmonie sei besser, als die sichtbare, nicht die Frage: wesshalb jene besser sein sollte, als diese? Wenn Plutarch von der ἁρμονία φανερὴ weiter noch sagt, Gott habe in ihr die διαφοραὶ und ἑτερότητες verborgen, so gehören diese Ausdrücke freilich gewiss nicht Heraklit an, und Plut. gibt sie auch nicht als heraklitisch; dass ihm aber auch bei diesem Zusatz noch ein heraklitisches Wort vorschwebt, das vielleicht nahe bei dem über die zwiefache Harmonie stand, sieht man aus Philo Qu. in Gen. IV, 1. S. 237 Auch.: *arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.* Mag nun der Baum hier zu dem Citat aus Heraklit gehören (so Schuster S. 193. Teichmüller I, 183) oder auf den von Philo vorher erwähnten Baum, die Eiche von Mamre, Gen. 18, 1, gehen, welche in dieser Art gedeutet wird (der armenische Text lautet wörtlich, wie mir noch mein College Petermann mittheilte: „Der Baum nach Heraklit unsere Natur liebt sich zu verbergen und zu verstecken"): dass Heraklit von der φύσις gesagt hat, κρύπτεσθαι φιλεῖ (Fr. 10), bestätigt auch Themist. or. V, 69 b (φύσις δὲ καθ' Ἡράκλ. κρύπτεσθαι φιλεῖ, ebenso in der zweiten Recension von or. V, or. XII, 159 b). Philo De prof. 476 C. Julian. or. VII, 216 C (Strabo X, 3, 9. S. 467 gehört nicht hieher); ob auch καταδύεσθαι dabei stand, ist gleichgültig, doch weist Philo's *obducere* darauf hin. Was aber Themist. (an beiden Stellen) weiter beifügt: καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός, das stammt augenscheinlich nicht (wie Lassalle I, 24 glaubt und auch Schuster 316, 1 anzunehmen geneigt ist, aber durch die stoischen und neuplatonischen Stellen, die er anführt, nicht erhärtet) aus Heraklit. — Hieraus erhellt nun auch, dass man bei der ἁρμονία φανερὰ weder mit Schleiermacher S. 71 an die Elemente (während mit der ἀφανὴς die organischen Wesen gemeint sein sollen), noch mit Lassalle (I, 97 ff.) an die „verhüllte und innerlich verborgene Weltharmonie", die ja doch nichts wahrnehmbares ist, denken, am allerwenigsten aber für die letztere Erklärung sich auf Plutarch stützen kann, welcher die ἁρμ. φανερὰ nicht, wie L. sagt, als verborgen, sondern umgekehrt als das bezeichnet, worin die ἁρμ. ἀφανὴς sich verbirgt. Die ἁρμ. ἀφανὴς muss

alles unterthan | ist[1]), die Dike, deren Satzung nichts in der Welt überschreiten kann[2]), das Verhängniss, oder die Nothwendigkeit, von der alles beherrscht ist[3]). Die gleiche Welt-

vielmehr dasselbe sein, wie die Natur, die sich verbirgt: die innere Gesetzmässigkeit des Seins und Geschehens; und mit der φανερά wird entweder die äussere Erscheinung dieser Gesetzmässigkeit überhaupt, oder specieller die musikalische Harmonie gemeint sein, so dass der Sinn wäre: „der innere Einklang der Welt ist herrlicher, als jeder Einklang von Tönen." Dass nämlich der letztere „nicht als sichtbar bezeichnet werden kann" (Pfleiderer 237, 1), ist zwar richtig; aber φανερὸς heisst auch nicht „sichtbar", sondern „erscheinend", „wahrnehmbar". — Wenn Schuster mit den Worten über die doppelte Harmonie die von Hippolytus weiter angeführten: ὁκόσων ὄψις u. s. w. zu Einem Fragment zusammenfasst, so gibt die Art, wie Hippolytus der beiden Aussprüche erwähnt, dazu kein Recht, und der oben festgestellte Sinn des Wortes über die Harmonie macht diese Verbindung unmöglich.

1) Fr. 91 Stob. Floril. III, 84: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.

2) Fr. 29 Plut. De exil. 11, S. 604: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Etwas abweichend Ders. De Is. 48, S. 370: ἥλιον δὲ [sc. Ἡράκλειτος φησὶν] μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλώττας μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν. Dagegen setzt Hippol. VI, 26 die Lesart Ἐρινύες voraus. Lassalle I, 351 ff. nahm die γλῶτται in Schutz, indem er sich auf Philostratus Apoll. I, 25, 2 stützte, der vier Bilder von Vögeln (ἴυγγες), welche an die göttliche Vergeltung erinnern sollten, von den Magiern θεῶν γλῶτται genannt werden lässt; und er glaubte damit nicht blos erwiesen zu haben, dass die Dienerinnen der Dike bei den Persern „Zungen" genannt wurden, sondern auch, dass Heraklit mit der Religionslehre und den Symbolen der Magier bekannt war. Diess war nun freilich ganz verfehlt, denn wenn auch wirklich Bilder des Wendehalses als Symbol des *respice finem* bei den Persern gebraucht und „Götterzungen" genannt worden sein sollten, so würde doch daraus nicht im geringsten folgen, dass auch die Erinnyen Götterzungen oder gar schlechtweg γλῶτται genannt werden konnten. Indessen hat Schuster S. 184 und vorher schon Hubmann (vgl. Schuster S. 357) für γλώττας unter Verweisung auf Odyss. Η, 197 „κλῶθας" (die Spinnerinnen, die Moiren, welche als Todesgöttinnen auch die Sonne zu finden wissen würden, wenn sie das Mass ihres Lebens überschreiten wollte) vorgeschlagen; und es mag wohl dieser alterthümliche Ausdruck erst später durch die Erinnyen ersetzt worden sein. Weiter vgl. m. über die Dike: Orig. c. Cels. VI, 42 (s. o. 655, 3) und was S. 649, 3 aus dem Kratylus angeführt ist. Clemens Strom. IV, 478 B: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν scheint nicht hieher zu gehören.

3) Diog. IX, 7. Stob. I, 58, s. o. 655, 2. Stob. I, 178 (Plac. I, 27, 1.

ordnung, als wirksame Kraft | gedacht, heisst die weltregierende Weisheit[1]), der Logos[2]), | Zeus, oder die Gottheit[3]), und wie-

28, 1): Ἡράκλ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν δι᾽ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα, αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην· γράφει γοῦν· (Fr. 63) ἔστι γὰρ εἱμαρμένα πάντως. (Hier bricht der Text ab, was um so mehr zu bedauern ist, da eben jetzt Heraklit's eigene Worte kommen sollten, während das vorhergehende so stoisch lautet, dass es für uns ziemlich gleichgültig ist, ob die Worte αὕτη — γενέσεως, nach Schleiermacher's Vermuthung S. 74, ein auf οὐσία bezügliches Einschiebsel sind oder nicht. Ist der Text, wie ich glaube, in Ordnung, so wird der Sinn sein: er erklärte die εἱμαρμένη für den λόγος, welcher den Stoff der Welt, das αἰθέριον σῶμα, durchdringe, für das σπέρμα u. s. w.) Simpl. Phys. 24, 4: ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην. Vgl. auch bei Hippokr. π. διαιτ. I, 4 f. (oben S. 630, 1 Schl. 638, 1) die Ausdrücke δι' ἀνάγκην θείην, τὴν πεπρωμένην μοίρην, und Plut. an. procr. 27, 2. S. 1026: ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου u. s. w. Bei Dems. De Ei c. 9, S. 388 lässt sich nicht feststellen, was etwa Her. entnommen ist.

1) Fr. 19 Diog. IX, 1: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα (Neutr. plur.) διὰ πάντων. Statt des sinnlosen ἥτε οἱ ἐγκυβ. (oder ὅτε ἡ κυβερνῆσαι) vermuthet Schleiermacher S. 109 vgl. Lassalle I, 334 ff. ἥτε οἴη κυβερνήσει, Bernays I, 84 f ἥτε οἰακίζει, Schuster S. 66: ἥ τε οἴη τε κυβερνήσει oder οἴη (οἴη τε) κυβερνῆσαι, Bywater S. 8: ἧ κυβερνᾶται, S. 55: ἧ οἴεται κυβερνᾶσθαι. Gomperz zu Herakl. L. 1004 f. glaubt, Fr. 19 und 65 (s. u. Anm. 3) haben zusammengehört und gelautet: ἓν τὸ σόφὸν μοῦνον, ἐπίστασθαι γνώμην ἧ κυβερνᾶται (?) πάντα διὰ πάντων· λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα. Das κυβερνᾶν ist, wie Schuster und Lassalle zeigen, in ähnlicher Verbindung bei Heraklit und andern beliebt. Fr. 96 Orig. c. Cels. VI, 12: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. Plut. De Is. 76: ἡ δὲ ζῶσα . . . φύσις ἄλλως τε ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον. Statt ἄλλως τε vermuthet hier Schleiermacher S. 118 ἄλλοθεν, Bernays I, 86: ἀμυστί, Bywater S. 8: ἁμωσγέπως. Für heraklitisch ist aber nur der Ausdruck: τὸ φρονοῦν ὅπως (Byw. ᾧ) κυβερνᾶται τὸ σύμπαν zu halten (dieser nämlich scheint mir doch zu bestimmt bezeugt zu sein, als dass ich Heinze's S. 670, 3 näher zu besprechenden Bedenken nachgeben könnte); die ἀποῤῥοὴ und μοῖρα dagegen lauten stoisch.

2) Ueber H.s Logos vgl. m. Heinze Die Lehre vom L. in d. gr. Phil. 9 ff. Schuster S. 18 ff. Teichmüller I, 167 ff. — Dass nun Her. die in der Welt wirkende Vernunft neben anderem auch mit dem Namen des Logos bezeichnet hat, lässt sich zwar strenggenommen aus Fr. 2 (s. o. 630, 1) nicht beweisen,

doch nähert sich die Wahrheit, von welcher die ganze Welt Zeugniss gibt, dem Begriff der ihr inwohnenden Vernunft. Unzweifelhafter ist dieser Fr. 92 SEXT. Math. VII, 133: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν (als ob sie in ihren Meinungen eine Privatvernunft für sich allein hätten). Mit dem λόγος κοινὸς, welcher der ἰδία φρόνησις entgegengestellt wird, kann nur die Vernunft als das Gemeinsame gemeint sein; und das Gemeinsame ist sie eben, sofern sie die für die ganze Welt geltenden Gesetze enthält. SCHUSTER's Erklärung des λόγος von der „Rede der sichtbaren Welt" geht von der doppelten Voraussetzung aus, dass Fr. 92 mit dem S. 630, 1 besprochenen Fragment in unmittelbarem Zusammenhang gestanden habe, und dass dort mit dem λόγος die „Rede der Natur" gemeint sei; zwei Annahmen, von denen die erste unerweislich, die zweite, nach dem a. a. O. bemerkten, sehr unwahrscheinlich ist. Der κοινὸς λόγος muss vielmehr schon bei Her. im wesentlichen das gleiche bedeuten, wie bei seinen Nachfolgern, den Stoikern (vgl. Th. III a, 140). Wenn daher SEXT. a. a. O. und VIII, 8 den κοινὸς λόγος durch τὰ κοινῇ φαινόμενα erläutert, so wird diess von LASSALLE II, 284 mit Recht abgelehnt, und von SCHUSTER S. 23 mit Unrecht in Schutz genommen. Sextus selbst hat vorher, VII, 133, den λόγος für den θεῖος λόγος erklärt. Ebenso erscheint die Vernunft als etwas objektives, von dem Denken des Einzelnen verschiedenes, wenn es Fr. 1 HIPPOL. IX, 9 heisst: οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου (so BERNAYS I, 80 und seitdem allgemein für δόγματος) ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι (hierüber S. 671 m.); doch ist hier auch die Erklärung: „nicht auf mich, sondern auf die Rede als solche, den Inhalt der Rede, die Gründe, hörend" (vgl. SCHUSTER 83. 228) zulässig. Dagegen gehört in den vor. Anm. und 655, 2 aus Stobäus angeführten Definitionen der εἱμαρμένη der λόγος ohne Zweifel nur der stoischen Terminologie an; bei CLEMENS Strom. V, 599 C ohnedem (s. u. S. 672, 1) findet sich der διοικῶν λόγος καὶ θεὸς nicht, wie LASSALLE II, 60 meint, in dem Citat aus Her., sondern in der stoisirenden Erläuterung der heraklitischen Worte, welche an sich selbst sehr ungenau ist, und von Clemens durch das δυνάμει γὰρ λέγει („der Sinn seines Ausspruchs ist") ausdrücklich als eigene Zuthat bezeichnet wird. Auch bei M. AUREL. IV, 46 (s. S. 631 m.) ist es zunächst nur der Stoiker, welcher den Worten: ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ beifügt: τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, ursprünglich bezeichnen dieselben schwerlich mehr, als das parallel stehende: οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, das, was den Menschen beständig vor Augen kommt. Die aus HIPPOL. IX, 9 Anf. von BYWATER zu Fr. 1 angeführten Worte gehören gleichfalls nicht, wie PFLEIDERER S. 98 annimmt, Heraklit, sondern Hippolytus an. Wenn endlich LASSALLE II, 63 in dem S. 689, 1 zu besprechenden Fr. 23 die Präexistenz des Logos zu entdecken glaubte, werden wir vielmehr finden, dass λόγος hier nichts weiter heisst, als „Verhältniss". Alles zusammengenommen ergibt sich, dass Her. das Walten der Vernunft in der Welt zwar gelehrt, und diese Weltvernunft auch wohl als den Logos bezeichnet hat, dass aber der Begriff des Logos bei ihm noch lange nicht so bedeutend hervortritt, wie bei den Stoikern. LASSALLE's Dar-

fern sie die endlose Reihe der | Weltzeiten und der in ihnen sich ablösenden Zustände hervorbringt, der Aeon[1]); alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und dasselbe[2]), und die weltbildende Kraft als thätiges Subjekt wird hiebei von der Welt und der Weltordnung nicht unterschieden[3]).

stellung (I, 322 ff. 363 ff. u. ö.) bedarf hier wesentlicher Einschränkung; seine Vermuthungen über den Zusammenhang dieser Lehre mit dem zoroastrischen Dogma vom Schöpfungs- und Gesetzeswort finden in Her.'s Aussprüchen (wie auch Heinze S. 56 anerkennt) keinen Anhalt, da diese zu ihrer Erklärung nichts voraussetzt, was über den griechischen Sprachgebrauch und Vorstellungskreis hinauswiese.

3) Ausser dem, was in dieser Beziehung S. 642, 1. 655, 3. 664, 1 angeführt ist, vgl. Fr. 65 Clem. Strom. V, 604 A: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.* Auf die Erklärung dieser Worte bei Bernays I, 88 f. Schuster 345. Gomperz 1005 (s. o. 668, 1) u. a. kann ich hier nicht eintreten; mir scheint die beste Erklärung die zu sein: „Eines, das allein Weise, will nicht und will auch mit dem Namen des Zeus benannt werden." Es will damit benannt sein, weil es in Wahrheit das ist, was man unter jenem Namen verehrt; es will aber auch nicht damit benannt sein, weil sich mit diesem Namen anthropomorphistische Vorstellungen verbinden, die auf jenes Urwesen nicht passen, weil er eine unzureichende Bezeichnung ist. Dass die Form *Ζηνὸς* statt *Διὸς* gewählt ist, um auf die Ableitung von *ζῆν* hinzudeuten, ist mir mit andern wahrscheinlich; doch lege ich kein grosses Gewicht darauf. Ueber Lassalle's (I, 26 f.) und Pfleiderer's (95, 1) Deutungen urtheile ich wie Gomperz 1033. Auch Cron's Erklärung (Philol. N. F. I, 210—222), nach der Her. hier gegen Xenophanes bemerkte, das Weise wolle nicht blos das Eine, es wolle auch Zeus (Lebensquell) genannt werden, empfiehlt sich mir weder von Seiten der Sprache noch des Sinnes.

1) M. vgl. über diesen die S. 642, 1 angeführten Stellen. Was Her. hier über den Aeon sagt, gab vielleicht Aenesidemus (oder Sextus) Anlass, die Th. III b, 30 f. besprochene Behauptung, dass die Zeit mit dem *πρῶτον σῶμα* zusammenfalle, für heraklitisch zu halten.

2) So heisst z. B. der *πόλεμος* bald Zeus, bald Dike, und der Aeon wird durch *Ζεὺς* und *δημιουργὸς* erklärt.

3) Die neueren Bearbeiter der heraklitischen Philosophie sind nicht ganz einig darüber, wie sich Her. die in der Welt waltende Vernunft vorstellte. Während er sie sich nach Bernays I, 82 ff. als bewusste Intelligenz dachte, sieht Lassalle (I, 325. 335 ff. u. ö.) in ihr nur das objektive Vernunftgesetz; und zu einem ähnlichen Ergebniss kommt Heinze (die Lehre vom Logos 28 ff.) unter Zustimmung von Peipers (Die Erkenntnisstheorie Plato's I, 8 f.). Teichmüller endlich (I, 181 ff; umsichtiger II, 286 f.), von beiden Theilen abweichend, ist der Ansicht, das Selbstbewusstsein sei zwar von H.'s weltregierender Weisheit nicht zu trennen; aber der Philosoph habe nicht allein, wie ich annehme, zwischen der subjektiven und objek-

Dieselbe Kraft fällt aber auch mit | dem Urstoff der Welt zu-

tiven Vernunft noch nicht unterschieden, sondern er lasse auch diese Vernunft einem Wechsel von Schlaf und Wachen, schwächerer und stärkerer Aktualität unterliegen; an eine Persönlichkeit derselben denke er überhaupt nicht. Dieser letztere Satz will sich nun freilich mit dem Selbstbewusstsein, welches T. Heraklit's weltregierender Weisheit zuerkennt, nicht vertragen; denn wo Selbstbewusstsein ist, da ist auch Persönlichkeit, mag nun dieses Wort gebraucht werden, oder nicht, und mag man sich die Bestimmungen, welche zum Begriff der Persönlichkeit gehören, mehr oder weniger klar gemacht haben. Ebenso fehlt es für die Annahme, dass Her. das Selbstbewusstsein des göttlichen Logos bald erlöschen bald wieder aufleben lasse, an jedem Beweis; denn aus der Analogie der wechselnden Weltzustände folgt diess für Heraklit so wenig, wie für die Stoiker; wenn er sich vielmehr die göttliche Weisheit überhaupt als ein selbstbewusstes Denken gedacht hat, so muss er auch angenommen haben, sie sei diess immer, da er sie ja als das *ἀείζωον* (s. o. 645, 1), das *μὴ δῦνον* (649, 2), die alles beherrschende Macht beschreibt, die auch im jetzigen Weltzustand trotz der theilweisen Umwandlung des Urfeuers in andere Stoffe nicht erloschen ist. D a s s aber der Philosoph die weltregierende Weisheit als selbstbewusste bestimmte, könnte man nur dann einfach behaupten oder leugnen, wenn man sicher wüsste, ob er sich die Frage, wie es sich damit verhalte, überhaupt schon vorgelegt hat. Allein diess ist höchst unwahrscheinlich. Er spricht wohl von der Einsicht, die alles regiere, von der göttlichen Weisheit (s. o. 667, 1), von dem *μὴ δῦνον*, dem nichts verborgen sei; er sagt in dem S. 667, 3 besprochenen Fr. 1: *ἓν πάντα εἰδέναι*; und statt *εἰδέναι* hier (mit der Oxforder Hippolytusausgabe, Lassalle I, 393, Heinze S. 28 f. Bywater u. a.) *εἶναι* zu setzen, sind wir, so möglich die Sache auch wäre, doch um so weniger genöthigt, da mit dem *εἰδέναι* nicht mehr gesagt ist, als mit den übrigen, so eben besprochenen Aeusserungen und dem *ἓν σοφὸν* Fr. 65 (S. 669, 3). Aber so gewiss diese aus dem menschlichen Selbstbewusstsein geschöpften Begriffe implicite das Merkmal des persönlichen, selbstbewussten Denkens enthalten, so lässt sich doch (was auch Tannery einwenden mag, Sci. Hell. 187) nicht annehmen, dass Her. dieses sich deutlich gemacht, dass er sich ausdrücklich gesagt hat, die weltregierende Vernunft müsse als Ich gedacht werden; denn wenn er sich diess gesagt hätte, hätte er sie unmöglich zugleich als den Stoff betrachten können, durch dessen Umwandlung alle Dinge entstehen. Auch in der Folge ist ja aber die Frage über die Persönlichkeit des Urwesens in der alten Philosophie, welche nicht einmal ein Wort für „Persönlichkeit" hat, in dieser Fassung überhaupt nicht, in anderer erst durch Karneades und Plotin zur Sprache gebracht worden, und es wird desshalb (vgl. S. 259 f. 890, 3[4] Th. II a, 716. 787) nicht selten solchen Wesen, die w i r uns unmöglich als Persönlichkeit vorstellen könnten, Denken, Wissen, Vernunft u. s. f. beigelegt. Nicht anders macht es auch Her. Er erkennt in der Welt eine Vernunft, die alles leitet und durchdringt, und er gibt ihr Prädikate, die wir nur einem persönlichen Wesen geben würden; aber es fehlt ihm nicht allein der

sammen, die Gottheit oder das Weltgesetz ist von dem Urfeuer nicht verschieden [1]), das Urwesen | bildet alles aus sich selbst, durch seine eigene Kraft, nach dem ihm innewohnenden Gesetz. Die Weltansicht unseres Philosophen ist daher der ausgesprochenste Pantheismus [2]): das göttliche Wesen geht durch die Nothwendigkeit seiner Natur unablässig in die wechselnden Formen des Endlichen über, und das Endliche hat seinen Bestand nur an dem Göttlichen, das in ungetheilter Einheit Stoff, Ursache und Gesetz der Welt ist.

bestimmtere Begriff der Persönlichkeit, sondern selbst die Unterscheidung der Vernunft vom Stoffe. Erst Anaxagoras hat diese beiden bestimmt und grundsätzlich getrennt, und auf diese Trennung bezieht sich die bekannte Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3. 984 b 15), dass er zuerst in dem *νοῦς* den Grund der Naturordnung erkannt habe, welche daher (wie Teichmüller I, 189 f. gegen Heinze a. a. O. 35 f. richtig bemerkt) nicht zum Beweis dafür dienen kann, dass Her. der Gottheit kein Wissen beigelegt hat. Wie bei dieser Aussage der Gott des Xenophanes desshalb nicht berücksichtigt ist, weil er nicht als Princip der Naturerklärung (*αἴτιος τοῦ κόσμου*) auftritt, so bleibt die *γνώμη* Heraklit's unberücksichtigt, weil sie nicht als selbständiges Princip dem Stoff gegenübertritt.

1) M. s. o. S. 646, 1. 2. 656, 2. Clemens Coh. 42 C: *τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος . . καὶ . . Ἡράκλ.* Hippol. IX, 10: *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτὸν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.* Sext. Math. VII, 127 (s. S. 644, 5[4]): Her. halte das *περιέχον* für vernünftig, und lasse den *θεῖος λόγος* durch den Athem in den Menschen eintreten. Wegen dieser Identität des Feuers mit der Gottheit heisst der Süden, als der Ausgangspunkt des Lichts und der Wärme, das Gebiet des hellen Zeus, Fr. 30 Strabo I, 3, 6. S. 3: *ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος, καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.* Eine genauere Erklärung dieser Worte weiss ich aber nicht zu geben: wenn Schuster 257 f. (und ebenso Mohr Herakl. Stud. 22) bei dem *οὖρος αἰθρίου Διὸς* an den Südpol denkt, so bestreitet Teichmüller I. 14 ff. mit Recht, dass wir diese Vorstellung bei Heraklit suchen dürfen; er selbst glaubt, mit dem *οὖρος* sei der Arktur gemeint, aber *οὖρος αἴθρ. Δ.* kann nicht „den der Bärin von Zeus gesetzten Wächter" bezeichnen (von dem Wächter der Bärin steht ja darin nichts, und was sollte dabei das *αἰθρίου*?), und inwiefern der Arktur als der Bärin gegenüberstehend und als die eine von den Grenzmarken zwischen Morgen und Abend aufgeführt werden konnte, ist mir gleichfalls nicht klar geworden. Am Ende wollen die Worte, so bombastisch sie lauten, doch nur besagen, zwischen Ost und West liege Nord und Süd, und der *οὖρ. αἴθρ. Δ.* bedeutet nichts weiter als: die Region des Lichtes.

2) In diesem pantheistischen Sinn werden wir wohl auch das zu ver-

2. Die Kosmologie.

Fragen wir nun weiter, wie bei der Entstehung unserer Welt der Uebergang des Urwesens in die abgeleiteten Wesen sich vollzog, so soll Heraklit angenommen haben, dass das Feuer von der weltschöpferischen göttlichen Vernunft erst in Luft, dann in die Feuchtigkeit verwandelt werde, welche gleichsam der Samen der Welt sei; aus dieser entstehe dann die Erde und der Himmel und alles, was sie umschliessen[1]). Nun lässt | sich freilich in dieser Darstellung der Einfluss der stoischen Physik nicht verkennen, welche gerade desshalb, weil sie eine blosse Wiederholung und Erläuterung der heraklitischen sein wollte, die Auffassung der letzteren bei den jüngeren Gelehrten so vielfach bestimmt und getrübt hat[2]). So viel wird aber doch immer als heraklitisch festzuhalten sein, dass bei der Weltbildung[3]) das Urfeuer sich zuerst in

stehen haben, was Arist. part. an. I, 5. 645 a 16 erzählt, dass Heraklit Fremden, die ihm in seiner Küche ihren Besuch zu machen Bedenken trugen, zugerufen habe, *εἰςιέναι θαῤῥοῦντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς*. Vgl. Diog. IX, 7: *πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη*.

1) Clemens Strom. V, 599 D: Dass Her. die Welt für ungeworden hielt, zeige Fr. 20 (S. 645, 1); dass aber auch für geworden, *μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα* (Fr. 21): „*πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.*“ *δυνάμει γὰρ λέγει* (hierüber S. 668 m.), *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα.* Ueber den *πρηστὴρ* s. m. S. 647, 1.

2) Der stoischen Lehre und Ausdrucksweise gehört in Clemens' Erläuterung der heraklitischen Worte ausser dem *λόγος καὶ θεὸς τὰ σύμπαντα διοικῶν* (worüber S. 668 m.) und dem *σπέρμα τῆς διακοσμήσεως* auch der Zusatz: *δι' ἀέρος* an, welcher in stoischen Darstellungen ganz stehend vorkommt, und durch die stoische Lehre von den Elementen gefordert war (vgl. Th. III a, 149, 2. 5. 183, 1), während er in Heraklit's Ausspruch keinen Anhaltspunkt hat, und seinen Annahmen über den Uebergang der Stoffe in einander, wie sogleich gezeigt werden wird, widerstreitet. Auch bei den Stoikern weist in der Formel: *τροπὴ πυρὸς δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ* das *δι' ἀέρος*, das ganz wie ein Einschiebsel aussieht, auf die Benützung einer älteren Darstellung hin, in welcher nur vom Uebergang des Feuers in Wasser gesprochen wurde, wie in dem 21. Fragment Heraklit's.

3) Dass nämlich Fr. 21 von der Entstehung der Welt aus dem Urfeuer, nicht, wie man seit Schleiermacher annahm, von dem Kreislauf der Ele-

Wasser, oder „Meer", verwandeln und aus diesem in Folge einer zweiten, nach entgegengesetzten Richtungen verlaufenden Umwandlung einerseits das Feste, die Erde, andererseits das Warme und Flüchtige, der Gluthwind, hervorgehen sollte[1]), eine Annahme, | mit der Heraklit zu der Lehre des Thales in ein ähnliches Verhältniss tritt, wie Anaximander[2]), derjenige unter den älteren Joniern, an den er sich überhaupt am engsten anschliesst. Etwas genaueres wird uns aber über seine Vorstellung von der Weltbildung nicht mitgetheilt.

Die gleichen drei Formen, welche das Urwesen bei der Weltbildung annimmt, betrachtete unser Philosoph auch während des gegenwärtigen Weltzustandes als die Grenzpunkte, zwischen denen der Wechsel der Stoffe, der Kreislauf des Werdens und Vergehens sich bewege. Er bezeichnete die Veränderung, wie Diogenes sagt[3]), als den Weg nach oben und unten, und liess auf diesem Wege die Welt entstehen. Das Feuer sollte sich nämlich durch Verdichtung in Wasser

mente in der Welt handle, muss ich Schuster (S. 148 f.) zugeben. Denn wir haben keinen Grund, der Aussage des Clemens zu misstrauen, nachdem es sich auf die Weltbildung bezog und im Zusammenhang mit Fr. 20 (oben 647, 1) stand (doch liegt ein „unmittelbarer" Anschluss an Fr. 20 in dem *ἐπιφερόμενα* nicht). Auch die Placita wissen (s. S. 652 unt.) von einer heraklitischen Beschreibung der Weltbildung, so verkehrt sie auch darüber berichten, wenn sie durch Ausscheidung der gröbsten Theile aus dem Feuer zuerst die Erde, aus dieser das Wasser und aus ihm die Luft entstehen lassen. Für den zweiten Theil dieser Darstellung ist die stoische Elementenlehre (Th. III a, 183, 1) massgebend; dass dagegen die Erde unmittelbar aus dem Feuer hervorgehen soll, widerspricht auch ihr.

1) Das heisst aber nicht: die eine Hälfte des Meers solle Erde, die andere Feuer werden, so dass gar nichts von ihm übrig bliebe; sondern die Worte: *θαλάσσης δὲ* u. s. w. besagen nur: das Meer schliesse (potentiell) Erde und Feuer zu gleichen Theilen in sich, so dass beide gleichsehr aus ihm werden können. Vgl. Teichmüller I, 54 f.

2) Ueber ihn S. 220 f., über Xenophanes' verwandte Ansicht S. 542 f.

3) IX, 8, nach dem S. 641, 1[4] angeführten: *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην. πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι λέγει. πάλιν τ' αὐτὴν* [l. *αὖ*] *τὴν γῆν χεῖσθαι ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός. γίνεσθαι δ' ἀναθυμιάσεις* u. s. w. (S. 676, 2).

und dieses in Erde verwandeln; die Erde ihrerseits wieder flüssig werden und sich in Wasser auflösen, von dessen Ausdünstung so ziemlich alles weitere hergeleitet wurde. Jenes nannte er den Weg nach unten, dieses den Weg nach oben. Diese Darstellung lässt sich nicht[1]) wie das Bruchstück bei Clemens auf die Weltbildung, sondern nur auf die Umwandlung der Stoffe in der jetzigen Welt beziehen[2]). Nur an diese denkt auch schon Plato | bei dem Weg nach oben und unten[3]), und ebenso die Späteren, welche sich über den Sinn dieses

1) Mit Schuster 155 f. 148.

2) Schuster glaubt zwar, aus dem Zusammenhang erhelle, dass auch hier von der Weltbildung die Rede sei. Allein seine Bemerkungen über H.'s Lehre von der Weltentstehung und Weltverbrennung hat Diog. mit den vorangehenden Worten (S. 640, 1^4. 641, 1^4) vollständig abgeschlossen: mit *καὶ τ. μεταβ.* geht er zu einem neuen Punkt über. Ebensowenig folgt aus den Worten: *τὸν κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*. 1) nämlich ist das *κ. ταύτην* nicht blos auf die *ὁδὸς κάτω*, sondern auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu beziehen, denn nur von diesem Weg, als einem einzigen, nicht von zwei Wegen, einer *ὁδὸς ἄνω* und einer *ὁδὸς κάτω*, war im vorhergehenden die Rede; nach Schuster dagegen soll nur das über die *ὁδὸς κάτω* gesagte (*πυκνούμ.* — *λέγει*) von der Weltbildung, das folgende von der Weltzerstörung handeln. 2) weist der ausnahmslose Gebrauch der Präsensformen *γίνεσθαι*, *ἐξυγραίνεσθαι* u. s. f. entschieden darauf hin, dass hier nicht von etwas ehedem geschehenem, sondern von einem noch fortdauernden Geschehen gesprochen wird. 3) wäre die Weltentstehung in den Worten, die Sch. darauf deutet, sehr ungenügend beschrieben, da ja die Bildung des Himmels (worüber S. 672, 1) übergangen wäre. 4) kann in den Worten *πάλιν τ' αὖ τὴν γῆν* u. s. w. unmöglich eine Beschreibung der *ἐκπύρωσις* gefunden werden, da es ja heisst: aus dem Wasser werde das übrige, was fast alles aus der Ausdünstung der Erde und des Wassers erklärt werde. Sch. will daher lesen: *ἐκ δὲ τούτου τὸ πῦρ, τὰ λοιπὰ σχεδὸν* u. s. w. Allein diese Textesänderung wäre nur dann zulässig, wenn der überlieferte Text keinen annehmbaren Sinn gäbe. Er gibt aber einen ganz guten, nur nicht den, welchen Sch. darin sucht; während umgekehrt bei der von ihm vorgeschlagenen Aenderung für den einfachen Gedanken: aus dem Wasser entstehe das Feuer durch Verdunstung des Wassers, der verschrobene und unverständliche Ausdruck gebraucht wäre: *τὰ λοιπὰ σχεδὸν πάντα* u. s. w. Was sollte denn mit den *λοιπὰ πάντα* gemeint sein? Das Feuer ist ja das einzige, was bei der Weltverbrennung noch aus dem Wasser entsteht.

3) Phileb. 43 A: Die Weisen behaupten, unser Leib könne nie im Zustand der Ruhe sein, *ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.* Um die Weltentstehung und Weltzerstörung handelt es sich hier nicht, sondern lediglich um die Veränderung der Dinge in der Welt.

Ausdrucks erklären, ohne Ausnahme[1]). Wir haben aber überdiess von Heraklit selbst eine Aeusserung über den Kreislauf des Stoffes und die Hauptformen, die er in demselben annimmt, welche mit der Angabe des Diogenes vollkommen übereinstimmt. „Für die Seelen, sagt er, ist es Tod, Wasser zu werden, für das Wasser, Erde zu werden; aus der Erde aber wird Wasser, aus dem Wasser wird Seele“ [2]). Wenn SCHUSTER diesen Satz nur auf die lebenden Wesen beziehen | will, deren Seele sich aus den wässrigen Bestandtheilen ihres Leibes ebenso fortwährend neu bilde und wieder in sie auflöse, wie diese aus den erdigen und in dieselben[3]), so widerstreitet diese Deutung der übereinstimmenden Aussage unserer Zeugen[4]), der wir zu misstrauen um so weniger Anlass haben, da wir auch durch ARISTOTELES erfahren, dass Heraklit das Feuer, welches den Stoff aller Dinge bildet, als Seele bezeichnet hatte[5]). Wir haben daher allen Grund, an der Ansicht festzuhalten, Heraklit betrachte das Feuer, das Wasser und die Erde als die Grundformen, welche der Stoff in seiner Umwandlung durchlaufe; und wenn ein Theil der jüngeren Schriftsteller die vier Elemente hier einschwärzt, indem die „Seele“ Heraklit's von der Luft gedeutet, oder diese zwischen Feuer und Wasser eingeschoben wird[6]), so kann diess Heraklit's bestimmter Er-

1) So Ps.-PHILO ætern. m. 261, 2 ff. Bern. (958 A): *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου . . . δολιχεύοντα* (einen *δόλιχος*, eine in sich zurückkehrende Bahn durchlaufend) *ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα*, wie diess Her. (s. folg. Anm.) ausspreche. MAX. TYR. 41, 4: *μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.*

2) Fr. 68, oben S. 648, 1.

3) A. a. O. 268 f. 157. 165.

4) PHILO a. a. O. 261, 10 führt unsere Stelle als Beweis für seine Bemerkung über den Kreislauf der Elemente (s. Anm. 1) an, und CLEMENS Strom. VI, 624 A glaubt, Her. ahme darin orphische Verse nach, die er anführt, die aber in Wahrheit (wie auch DIELS Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 91 f. zeigt) vielmehr ihrerseits den heraklitischen Ausspruch nachahmen, wenn sie ausführen: aus der *ψυχὴ* werde Wasser, aus diesem Erde und umgekehrt. Ebendahin gehören die Anm. 6 angeführten Schriftsteller, sofern sie doch gleichfalls unsern Ausspruch allgemein auf die Elemente beziehen.

5) Vgl. S. 646, 3. 648, 1.

6) So PLUT. De Ei c. 18, S. 392, wenn er den eben angeführten Ausspruch Fr. 68 so wiedergibt: *πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνα-*

klärung gegenüber um so weniger in Betracht kommen, da die allgemeine Neigung jener Zeit zur Umdeutung der alten Philosophen in diesem Fall, wie bemerkt, noch besonders durch die stoischen Ausleger begünstigt wurde, die ihre Vorstellungsweise bei Heraklit wiederzufinden nicht umhin konnten[1]). Aus demselben | Grunde dürfen wir darauf kein Gewicht legen, dass einzelne von den späteren Darstellungen von einem unmittelbaren Uebergang des Feuers in die Erde[2]) oder der Erde in Feuer reden[3]). | Auch den Begriff des Elements

τος ὕδατι γένεσις, Philo a. a. O., wenn er ihn erläutert: ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν ὕδατος τὴν δ' ὕδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται. Max. Tyr. 41, 4 Schl. S. 285 R.: ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον, καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον· ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος (was aber Heraklit nicht mehr ausdrücklich beigelegt ist). Plac. I, 3, s. S. 652 u.

1) Schuster 157 f. glaubt zwar, unter theilweiser Zustimmung Teichmüller's (I, 62 ff.), Heraklit habe in seiner Lehre von den Elementen auch die Luft nicht vergessen. Es scheint mir jedoch nicht, dass der Beweis dafür erbracht sei. Her. wird ja wohl auch bei Gelegenheit von der Luft gesprochen haben (wie ich es S. 663, 1 für Fr. 36 vermuthe); aber daraus folgt nicht, dass er sie unter den Grundformen des Stoffes, dem, was wir seine Elemente nennen können, aufführte. So gut Anaxagoras und noch Demokrit in der Luft, trotz Anaximenes, ein Gemenge verschiedenartiger Stoffe sahen (s. u. 897, 4[4]. 786[4]), kann auch Her. darin etwas zwischen Wasser und Feuer in der Mitte stehendes, eine Uebergangsform oder eine Reihe solcher Uebergangsformen gesehen haben. Dass Plutarch in der vor. Anm. besprochenen Stelle die Luft in Heraklit's Ausspruch einschiebt, kann gegen den klaren Wortlaut des letzteren unmöglich etwas beweisen, und wenn Aenesidemus statt des Feuers die Luft für Heraklit's Urwesen hielt (s. Th. III b, 30), so kann man sich diess, wie a. a. O. gezeigt ist, auch ohne die Annahme, dass Her. der Luft eine ähnliche Rolle zugetheilt habe, wie der Erde, dem Wasser und dem Feuer, vollkommen erklären; zum Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme kann Aenesidem's Auffassung des heraklitischen Urstoffs, die jedenfalls eine missverständliche ist, nicht gebraucht werden.

2) Plut. Plac. a. a. O.

3) Max. Tyr. vgl. S. 676, 6. In demselben Sinn könnte man auch Diog. IX, 9 auffassen: γίνεσθαι ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς· αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων. Doch ist diess nicht nothwendig. Denn wenn auch Lassalle's (II, 99) Annahme, dass aus dem Meer nur die reinen Dünste aufsteigen sollten, aus der Erde nur die dunkeln und nebligen, ebenso, wie der umgekehrten, dass die reinen und hellen aus der Erde kommen, die dunkeln aus dem Meer, nach Teichmüller's (I, 57)

im empedokleischen oder im aristotelischen Sinn darf man bei Heraklit nicht suchen [1]); das ist aber allerdings seine Meinung, dass die obengenannten drei Stoffe die ersten Erscheinungen des Urstoffs in seiner Umwandlung, diejenigen Körper seien, auf welche alle andern sich zurückführen lassen, und welche in der angegebenen Ordnung aus einander hervorgehen [2]); und dass dieser Stufengang nach | beiden Seiten hin gleichmässig

richtiger Bemerkung, der Umstand entgegensteht, dass die von der Erde und die vom Meer aufsteigendeu Nebel gleich trübe sind, und wenn es desshalb richtiger scheint, von beiden, der Erde und dem Meer, sowohl helle als dunkle Dünste aufsteigen zu lassen, so redet doch Diog. 1) nicht davon, dass die Erde, als dieser elementarische Körper, sich in feurige Dünste verwandle, sondern γῆ bezeichnet hier das Land im Unterschied vom Meer, mit Einschluss des Wassers in den Seen, Flüssen, Sümpfen und dem vom Regen befeuchteten Boden; und 2) fragt es sich, ob die hellen und dunkeln Dünste gleichzeitig neben einander aufsteigen, und nicht vielmehr alle zuerst dunkel und feucht sein sollten, um sich erst später in helle zu verwandeln. Die dunkeln würden dann den Wolken, die hellen den Sternen und dem lichten Himmel zur Nahrung dienen. Für einen unmittelbaren Uebergang der Erde in Feuer macht Schleiermacher S. 49 ff. zwar geltend, dass Aristoteles, dessen Meteorologie wesentlich abhängig von Heraklit zu sein scheine, neben der feuchten auch von einer trockenen Ausdünstung, also einem unmittelbaren Feuerwerden der Erde rede; aber jene Abhängigkeit des Aristoteles von Heraklit ist weder überhaupt, noch an diesem besonderen Punkte, irgend wahrscheinlich zu machen. Wenn vollends Ideler z. Arist. Meteorol. I, 351 vermuthet, Heraklit möge die Lehre von der doppelten Ausdünstung aus den orphischen Gedichten entlehnt haben, so liegt dazu nicht der entfernteste Grund vor; was wenigstens Plato Krat. 402 B. Clemens Strom. VI, 629 sagt, kann man nicht dafür anführen.

1) Empedokles versteht unter seinen sog. Elementen (er selbst kennt diese Bezeichnung bekanntlich noch nicht) unveränderliche Grundstoffe, die als solche nicht in einander übergehen. Aristoteles lässt die seinigen zwar in einander übergehen, aber er leitet sie aus keinem ihnen dem Dasein nach vorangehenden Stoff her, denn die πρώτη ὕλη hat nie als solche existirt, sondern sie ist nur die begriffliche Voraussetzung der Elemente, ihr gemeinsames, blos unter diesen vier Formen existirendes Wesen. Heraklit dagegen lässt das Feuer zwischen dem Ende jeder Welt und dem Anfang der nächsten für sich existiren und erst im Verfolge sich in Wasser und Erde umwandeln.

2) Die Frage aber, ob wohl Her., „wenn er an seinem Herde Holz anzündete, sich immer die Betrachtung gemacht habe, dass sich diese Erde erst in Meer und dann wohl auch noch in Prester verwandeln müsse, ehe sie in Feuer aufgehen könne?“ (Schuster 166) hat die Geschichte der Philosophie nicht zu beantworten. Er wird wohl auch nicht bei jedem

eingehalten werde, drückt er in dem Satz aus: der Weg nach oben und nach unten ist derselbe[1]). Eben dieser Ausspruch

Blick auf den Kaystros daran gedacht haben, dass diess nicht mehr der gleiche Fluss sei, wie vorhin, und nicht bei jedem Trunk Wasser darüber gegrübelt haben, ob die Trockenheit seiner Seele nicht dadurch nothleide. Uns kann nur die Frage angehen, wie Her. unter seinen Voraussetzungen allbekannte Erscheinungen, wie das Verbrennen des Holzes, erklärte? Dass aber darüber nichts mitgetheilt wird, gibt uns natürlich kein Recht, jene Voraussetzungen selbst zu bezweifeln. Wir wissen allerdings nicht, wie Her. das Verbrennen des Holzes erklärt, ja nicht einmal, ob er es zu erklären auch nur versucht hat. Wenn er es aber versuchte, lag ihm die Antwort nahe genug. Er brauchte ja das Holz nicht, wie Sch. will, schlechtweg für Erde zu halten; er konnte auch annehmen, dass darin Erde und Wasser gemischt seien, dass beim Verbrennen die Erde, soweit sie nicht in Wasser übergeht, als Asche zurückbleibe, die übrige nebst dem im Holz enthaltenen Wasser sich erst in dunkle, dann in helle Ausdünstung, erst in Rauch, dann in Feuer umsetze (das auch nach Theophrast De igne Fr. III, 3 brennender Rauch ist, und nach Arist. Meteor. II, 2. 355 a 5 manchen Physikern — Diogenes; s. o. S. 268 — zufolge sich von Feuchtigkeit nährt), und er hatte eine Erklärung, die sich mit dem Augenschein nicht schlechter vertrug, als viele andere, und sich an seine sonstigen Annahmen bequem anschloss. Oder er konnte die Verbrennung als ein Hervortreten des im *περιέχον* enthaltenen Feuers (hierüber S. 644[4] f) und eine Verflüchtigung der verbrennenden Holztheile in's *περιέχον* auffassen. Bestimmten Zeugnissen über die wissenschaftlichen Annahmen eines Philosophen kann man die Unvereinbarkeit gewisser Thatsachen mit diesen Annahmen nie entgegenhalten, so lange man nicht weiss, ob und wie dieser Philosoph beide zu vereinigen versucht hat. Oder haben etwa Demokrit und Plato das Holz desshalb für unverbrennlich gehalten, weil die Erde nach ihrer Annahme nicht in Feuer übergehen kann (s. u. 786, 2[4] Th. II a, 802, 1)?

1) Fr. 69 (oben 639, 3. 673, 3. 674, 3. 675, 1) b. Hippol. IX, 10 und vielen andern; vgl. Bywater z. d. St. Lassalle I, 128. 173 ff. will den Weg nach unten und oben nicht blos auf den Elementarprocess, sondern allgemeiner darauf bezogen wissen, dass die Welt beständiges Ineinanderumschlagen der beiden entgegengesetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Genesis und Ekpyrosis oder Negation führenden sei. Diess heisst aber den dunkeln Philosophen ohne Noth und ohne Grund noch dunkler machen, als er schon ist. Es gibt keine einzige Stelle von oder über Heraklit, in der wir unter der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* etwas anderes zu verstehen Anlass hätten, als den Weg von der Erde zum Feuer und umgekehrt, und auch bei Diog. IX, 8 ist es nur Lassalle's unrichtige Uebersetzung, welche in den S. 673, 3. 641, 1[4] angeführten Worten die *μεταβολή* davon erklärt, dass der *πόλεμος* und die *ὁμολογία* in einander umschlagen (so auch II, 246 und mit anderer Wortverbindung II, 137), während Diog. selbst nicht den

belehrt uns auch darüber, dass die Substanzveränderung unserem Philosophen zugleich eine Ortsveränderung ist: je mehr sich ein Körper der feurigen Beschaffenheit annähert, um so höher steigt er, je weiter er sich von ihr | entfernt, um so tiefer sinkt er, wie diess ja schon durch die sinnliche Beobachtung nahe gelegt war[1]).

mindesten Zweifel darüber lässt, was mit der ὁδὸς ἄνω und κάτω gemeint ist. Dass aber die Gleichheit der elementarischen Verwandlungsstufen nicht mit ὁδὸς μίη bezeichnet sein könnte (a. a. O. 173 f.), ist ein seltsamer Einwurf: der Weg vom Feuer durch das Wasser zur Erde ist doch derselbe, wie der von der Erde durch's Wasser zum Feuer, wenn auch die Richtung, in der er zurückgelegt wird, dort eine andere ist als hier.

1) Dass nämlich der Weg nach oben und unten keine Ortsveränderung einschliesse, kann ich Lassalle (II, 241—260) und Brandis (Gesch. d. Entw. I, 68) nicht zugeben. Was Lassalle für diese Behauptung geltend macht, hat wenig Beweiskraft: die Bewegung auf- und abwärts sei eine geradlinige, die heraklitische Bewegung die des Kreises (d. h. die Umwandlung der Stoffe lasse sich unter dem Bild eines Kreislaufs darstellen); das Meer liege tiefer als die Erde (d. h. als das feste Land, aber nicht tiefer als der Meeresgrund), während es bei der örtlichen Auffassung der ὁδὸς ἄνω höher liegen müsste (ein Grund, mit dem man auch beweisen könnte, dass Plato und Aristoteles von den natürlichen Orten der Elemente nichts gewusst haben); örtlich genommen sei das Oben und das Unten, der Weg nach oben und nach unten nicht identisch (hierüber s. m. vor. Anm. und S. 639, 3); Plato und Aristoteles hätten von der ὁδὸς ἄνω κάτω unmöglich schweigen können, wenn dieser Ausdruck eigentlich gemeint wäre (und warum nicht? aber Plato erwähnt ja Phil. 43 A der Lehre, dass alles beständig ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, und Theät. 181 B sagt er, diese Lehre lasse alles fortwährend sowohl seinen Ort als seine Beschaffenheit ändern); Diog. IX, 8 f. „spreche zunächst von keiner örtlich abgestuften Bewegung“ (hierüber vor. Anm.); Aristoteles widerspreche Phys. VIII, 3 (s. o. S. 636 m.) der örtlichen Auffassung des ἄνω und κάτω ausdrücklich (was er keineswegs thut, er müsste denn auch der Annahme, dass Her. eine unablässige Umwandlung des Stoffes lehre, „ausdrücklich widersprechen“); Ocellus setze 1, 12 (wo von Heraklit weit und breit nicht die Rede ist) die διέξοδος κατὰ τόπον und κατὰ μεταβολὴν sich entgegen. Wie man unter dem ἄνω etwas anderes, als das räumliche Oben, und unter κάτω etwas anderes, als das räumliche Unten verstehen kann, hat Lassalle entfernt nicht gezeigt; von den Alten ohnediess, welche Heraklit's Satz erwähnen, liegt am Tage, dass sie ihn sammt und sonders in der bisher üblichen Weise verstanden haben; ja Lass. selbst sieht sich II, 251 zu dem Zugeständniss genöthigt, Her. möge allerdings die ὁδὸς ἄνω auch für den Elementarprocess gebraucht haben, und in diesem finde allerdings eine Ortsveränderung statt. Weil das Feuer den oberen Theil der Welt einnimmt, rechnet Stob. Ekl. I, 500 Heraklit zu

Die Umwandlung des Stoffes bewegt sich demnach im Kreise: nachdem sich seine elementarische Beschaffenheit in der Erde am weitesten von seiner Urgestalt entfernt hat, kehrt er | durch die frühere Zwischenstufe zu seinem Anfang zurück. Die Gleichförmigkeit und die feste Ordnung dieser Bewegung ist das einzige, was im Fluss des Weltlebens beharrt. Der Stoff ändert unaufhörlich seine Natur und seinen Ort, und in Folge davon bleibt kein Ding seiner stofflichen Zusammensetzung nach jemals dasselbe, was es vorher war, jedes ist einer fortwährenden Umwandlung, und ebendamit auch einem fortwährenden Abfluss seiner stofflichen Theile unterworfen, und dieser Abgang muss ebenso unablässig durch das Zuströmen anderer, auf dem Wege nach oben oder nach unten an seinen Ort und in seine Natur übergehender Theile ersetzt werden. Der Schein des beharrlichen Seins kann daher nur daraus entstehen, dass die nach der einen Seite hin abgehenden Theile durch Zufluss von der andern in demselben Mass ersetzt werden: dem Wasser muss aus Feuer und Erde ebensoviel Feuchtigkeit zukommen, als es selbst an Feuer und Erde verliert, u. s. w.; das Bleibende im Fluss der Dinge ist nicht der Stoff, sondern nur das Verhältniss der Stoffe; die Welt als Ganzes wird dieselbe bleiben, so lange die Elemente nach demselben Verhältniss in einander übergehen, und jedes Einzelding wird es, so lange an diesem bestimmten Ort des Weltganzen dieselbe Gleichmässigkeit des Stoffwechsels stattfindet[1]). Jedes Ding ist mithin das, was es ist, nur dadurch, dass die entgegengesetzten Strömungen der zu- und abfliessenden Stoffe in dieser bestimmten Richtung und in diesem

denen, welche den Himmel für πύρινος halten; damit streitet nicht, dass er sich nach Diog. IX, 9 über die Beschaffenheit des περιέχον nicht ausdrücklich erklärt hatte.

1) Diese von mir nachdrücklich genug betonte Bedingung lässt Pfleiderer unbeachtet, wenn er mir S. 153 f. entgegenhält, Her. nehme doch einen wirklichen Wechsel von Entstehen und Vergehen, Zu- und Abnahme u. s. f. an. Natürlich nimmt er diesen an; aber die Frage ist ja nur die, wie sich mit diesem Wechsel das längere oder kürzere Beharren mancher Dinge vertrage. Darauf antworte ich: jenes Beharren sei nach Her. ein blos scheinbares, und Pfl. widerspricht mir mit der Bemerkung, es sei ganz unrichtig, den Wechsel für blossen Schein zu halten!

bestimmten Verhältniss in ihm zusammentreffen[1]). Die Gesetzmässigkeit dieses Hergangs ist es, was Heraklit mit dem Namen der Harmonie, der Dike, des Schicksals, der weltregierenden Weisheit u. s. w. bezeichnet, während andererseits | aus dem Stoffwechsel selbst der Fluss aller Dinge, aus dem Gegensatz der Wege nach unten und nach oben das Weltgesetz des Streites hervorgeht.

Denken wir uns nun diese Ansicht folgerichtig auf alle Theile der Welt angewandt, so würde sich ein naturwissenschaftliches System ergeben haben, worin die verschiedenen Klassen des Wirklichen ebensoviele Stufen des allgemeinen Umwandlungsprocesses ausgefüllt hätten. Indessen war Heraklit aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Gedanken an eine umfassende Naturbeschreibung weit entfernt, und es ist gewiss

1) Für diese Auffassung der heraklitischen Lehre kann man allerdings Fr. 23 (worüber S. 689, 1) nicht als direktes Zeugniss benützen, wenn sich diese Worte nicht auf die Umwandlung der Elemente in einander, sondern auf den Weltuntergang beziehen. Aber nach dem, was sich uns als Heraklit's Ansicht über den Fluss aller Dinge ergeben hat, lässt sich nicht absehen, auf welchem anderen Weg er es sich erklärt haben könnte, dass einzelne Dinge und das Weltganze längere oder kürzere Zeit unverändert fortzudauern scheinen; und dass er selbst diese Folgerung auch gezogen, und die vorliegende Frage nicht etwa ganz bei Seite gelassen hat, dafür spricht die Angabe des Aristoteles (S. 636 m.), dass sich ihm zufolge alles beständig verändere, und wir diess nur nicht wahrnehmen. Denn wenn er einmal auf den Widerspruch aufmerksam geworden war, in dem seine Lehre von der allgemeinen Veränderung mit den Thatsachen der Wahrnehmung zu stehen scheint, musste er sich auch aufgefordert finden, die scheinbar unveränderte Fortdauer vieler Dinge zu erklären. Ebendahin führt das Beispiel vom Flusse, mit dem er (s. S. 634) jene Lehre erläutert. Die Wassermasse des Flusses scheint an einem gegebenen Punkte dieselbe zu bleiben, so lange an demselben gleich viel Wasser von oben her zu- und nach unten abfliesst; und dass hier keine „Gegenströmung zweier in verschiedener Richtung erfolgenden Bewegungen“ stattfindet (Bäumker Problem d. Mat. 26), ist für die vorliegende Frage unerheblich: das Wesentliche ist nur, dass ein Ding das gleiche zu bleiben scheint, wenn die Wirkung der Veränderung, die es nach einer Seite erfährt, durch eine solche nach der andern aufgehoben wird. Bei der Verbrennung der Dünste, mit denen nach H. der Sonnennachen gefüllt ist, findet auch keine Gegenströmung statt, sondern nur Uebergang des Flüssigen in das Feurige; wir glauben aber doch vom Morgen bis zum Abend dieselbe Sonne zu sehen. In diesem Sinn verwendet auch Aristoteles, unter unverkennbarer Berücksichtigung Heraklit's, das Bild vom Flusse Meteor. II, 3. 357 b 30 ff.

nicht blos die Lückenhaftigkeit unserer Kenntniss, sondern auch die Unvollständigkeit seiner eigenen Ausführung daran schuld, dass uns von dem einzelnen seiner Naturlehre, ausser den später zu besprechenden anthropologischen Sätzen, nur einige astronomische und meteorologische Behauptungen bekannt sind[1]). Was in dieser Beziehung am häufigsten und fast allein erwähnt wird, ist seine bekannte Meinung über die tägliche Neubildung der Sonne. Von dieser glaubte er nämlich nicht blos mit anderen, dass ihr Feuer durch die aufsteigenden Dünste genährt werde[2]), | sondern er hielt sie über-

1) Auch aus der S. 656, 2 angeführten Aeusserung Philo's qu. in Gen. III, 5 kann man nicht mehr schliessen, als dass Her. seine Lehre von den Gegensätzen des Seins an einer Reihe von Beispielen nachgewiesen hatte. Um eine in's einzelne systematisch ausgeführte Physik, wie sie Lassalle II, 98 hier angedeutet findet, handelt es sich nicht.

2) Arist. Meteor. II, 2. 354 a 33: *διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ.* Dass Heraklit zu diesen gerechnet wird, sieht man aus dem folgenden. Eine ausführliche Darstellung der heraklitischen Ansicht über die Gestirne gibt Diog. IX, 9: *τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ· εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα.* Unter diesen verbreite die Sonne desshalb mehr Licht und Wärme als die andern, weil der Mond in einer unreineren, der Erde näher liegenden Atmosphäre sich bewege, die übrigen Gestirne zu weit entfernt seien. *ἐκλείπειν δ' ἥλιον καὶ σελήνην ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν· τούς τε κατὰ μῆνα τῆς σελήνης σχηματισμοὺς γίνεσθαι στρεφομένης ἐν αὐτῇ κατὰ μικρὸν τῆς σκάφης.* Das gleiche, wie Diogenes, sagen die Placita II, 22. 24, 3. 27. 28, 6. 29. Schol. in Plat. S. 409 Bekk. von Sonne und Mond; die nachenförmige Gestalt der Sonne kennt auch Ach. Tat. in Arat. S. 139 B. Aehnlich lässt Anaximander, dem Her. in so vielem folgt, das Feuer der Gestirne, von Dünsten genährt, aus den Hülsen, die es umgeben, ausströmen; vgl. S. 221 f.; die letzteren denkt er sich allerdings anders, als unser Philosoph, der sich an die alte Vorstellung vom Sonnen- und Mondschiff hält. Wenn Stob. I, 526 H.s Sonne *ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης* nennt, ist diess stoisch; ebd. 510 heissen die Gestirne ungenau *πιλήματα πυρός.* Plac. II, 25, 6: *Ἡράκλειτος (τὴν σελήνην) γῆν ὁμίχλῃ περιειλημμένην* hat schon Schleiermacher S. 57 aus Stob. I, 552 *Ἡρακλείδης* gesetzt. Nach Diog. IX, 7. Plac. II, 21, 4 schrieb Heraklit der Sonne einen Durchmesser von einem Fuss zu; und wenn auch der Gedanke naheliegt, es könnte diess Missverständniss einer Aeusserung sein, die sich zunächst auf ihren scheinbaren Durchmesser bezog, ohne dass die weitere Frage nach ihrer wirklichen Grösse erörtert worden wäre, so lässt sich doch im Hinblick auf Epikur (Th. III a, 412) die Möglichkeit nicht bestreiten, dass er sie wirklich für so klein hielt.

haupt nur für eine brennende Dunstmasse, die in einer nachenförmigen Schale am Himmel hinziehe[1]); und indem er nun annahm, dass sich diese Dünste den Tag über durch die Verbrennung verzehren und morgens wieder erzeugen, kam er zu dem Satze, die Sonne sei jeden Tag neu[2]); | so dass ihr

1) S. vor. Anm. und Arist. Probl. XXIII, 30 Schl.: *διὸ καὶ φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων, ἐκ μὲν τοῦ ποτίμου ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.*

2) Plato Rep. VI, 498 A: *πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται.* Arist. Meteor. II, 2. 355 a 12: *ἐπεὶ τρεφομένου γε* [sc. *τοῦ ἡλίου*] *τὸν αὐτὸν τρόπον, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστὶν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς*, was Alex. z. d. St. S. 93 a f. richtig so erläutert: *οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου.* Weitere Anführungen des Wortes bei Bywater Fr. 32. Eines der platonischen Scholien a. a. O. lässt Heraklit's Sonne sich in's Meer tauchen, in demselben erlöschen, dann unter der Erde durch sich nach Osten bewegen und hier wieder entzünden. Man kann diese Angabe mit dem, was vorl. Anm. aus Diogenes u. a. angeführt wurde, in der Art verknüpfen, dass man annimmt, nachdem das Sonnenfeuer ausgebrannt sei, d. h. nachdem es sich in Wasser verwandelt habe (denn diess werden wir wohl jedenfalls dem Erlöschen im Meer substituiren müssen), gehe die nachenförmige Hülse, in der es sich befunden hatte, in der angegebenen Weise nach Osten, um hier auf's neue mit brennenden Dünsten gefüllt zu werden. Dass in diesem Fall nur das Sonnenfeuer täglich neu würde, sein Behälter dagegen sich erhielte, stände dieser Annahme nicht im Wege; denn da nur jenes von uns als Sonne gesehen wird, konnte immerhin gesagt werden, die Sonne entstehe täglich auf's neue; und wenn Her. wirklich jene Behälter des Sonnen- und Sternfeuers annahm, was sich schon wegen der eigenthümlichen von ihm angeführten Erklärung der Finsternisse und Mondsphasen kaum bezweifeln lässt (und auch von Pfleiderer 166 anerkannt wird, dann aber nicht blos für ein „geistreiches Spiel" erklärt werden durfte), so war es natürlicher, dass er sich dieselben fest und daher auch dauerhaft dachte, als dass er sie gleichfalls aus Dünsten bestehen, und zugleich mit ihrem Inhalt sich verflüchtigen liess. Lassalle II, 117 glaubt, nach Her. setze sich das Sonnenfeuer den Tag über nicht vollständig in Feuchtigkeit um, sondern erst während des nächtlichen Laufs der Sonne um die jenseitige Halbkugel (von der man aber bei H. nicht reden sollte) vollende sich dieser Umwandlungsprocess, und eben dieses liege der Angabe des platonischen Scholiasten zu Grunde. Aber diess ist offenbar weder seine Meinung, noch können diejenigen etwas davon gewusst haben, welche unserem Philosophen einfach die Behauptung beilegen, dass die Sonne beim Untergang erlösche. Schuster bemerkt (S. 209), wenn Her. den Helios für einen Gott hielt, werde er nicht angenommen haben, dass

demnach selbst der scheinbare Bestand, welchen der gleichmässige Zu- und Abfluss der Stoffe den Dingen verleiht, immer nur auf diese kurze Zeit zukommt[1]). Dass er die gleiche Vorstellung auch auf die übrigen Gestirne ausgedehnt habe, leugnet Aristoteles ausdrücklich[2]); wenn daher behauptet wird, er lasse auch den Mond und die Sterne von den Dünsten ernährt werden, er halte den Mond, wie die Sonne, für eine mit Feuer gefüllte Schale, die Sterne für Anhäufungen von Feuer[3]), so scheint wenigstens die erste von diesen Angaben eine willkürliche Erweiterung dessen zu sein, was er wirklich gesagt hatte[4]). Ihm lag an den Sternen, wie es scheint, nicht viel, | weil ihr Einfluss auf unsere Welt gering ist[5]). Was über seine Erklärung der übrigen Himmels-

er jeden Tag neu entstehe, sondern nur, dass er seinen Stoff wechsle. Diess widerstreitet aber gleichfalls den einstimmigen Zeugnissen und den eigenen Worten des Philosophen. Und woher wissen wir denn, dass er die Sonne für einen Gott hielt?

1) Auf diese Dauer ihres Daseins scheint sich Fr. 29 (oben 666, 2) zu beziehen, es kann aber zugleich auch auf die Grenzen ihrer Bahn gehen, denn das Tagesleben der Sonne hätte eben dann eine längere Dauer, wenn sie ihren Lauf weiter fortsetzte: Raum- und Zeitmass fallen hier zusammen.

2) Meteor. a. a. O. 355 a 18: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μόνον φροντίσαι τοῦ ἡλίου, τῶν δ' ἄλλων ἄστρων παριδεῖν αὐτοὺς τὴν σωτηρίαν, τοσούτων καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸ μέγεθος ὄντων.* Auch Probl. a. a. O. ist es nur die Sonne, die sich aus den Dünsten des Meeres bildet.

3) S. S. 683, 2. Olymp. Meteor. S. 149 Id.; dagegen Bernays I, 12.

4) Noch mehr hat die Angabe gegen sich, nach Heraklit nähre sich die Sonne von den Ausdünstungen des Meeres, der Mond von denen der süssen Wasser, die Sterne von denen der Erde (Plac. II, 17, 4 und oben S. 682, 2); hier ist vielmehr ohne Zweifel die stoische Lehre unserem Philosophen unterschoben. Dieser hat, wie so eben gezeigt wurde, über die Ernährung der Sterne sich nicht ausgesprochen, und ebensowenig konnte er einen unmittelbaren Uebergang der Erde in diejenigen Dünste annehmen, von denen das Feurige sich nährt (vgl. S. 676); auch die Herakliteer, deren die aristotelischen Probleme (nach S. 684, 1) erwähnen, machen von dem Unterschied der süssen und salzigen Wasser eine ganz andere Anwendung.

5) Vgl. Fr. 31: *εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν* und dazu Byw. Unter den Stoikern verlegte derjenige, welcher sich am engsten an Her. anschloss, Kleanthes, sogar den Sitz der Gottheit in die Sonne (Th. III a, 137, 2), und aus der heraklitischen Schule wird die Behauptung berichtet (Plato Krat. 413 B, s. o. 649, 3): *τὸν ἥλιον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα.* So weit gieng jedoch Her. selbst nicht (vgl. auch S. 649, 2), da er ja in diesem Fall die Sonne nicht könnte täglich verlöschen lassen. Auch bei

erscheinungen mitgetheilt wird, ist zu lückenhaft, als dass sich für seine Lehre viel daraus abnehmen liesse[1]). |

Wie sich Heraklit die Gestalt und den Bau der Welt dachte, wird uns nicht ausdrücklich berichtet. Da aber die Umwandlung der Stoffe nach oben am Feuer, nach unten an der Erde ihre Grenze hat, und diese qualitative Veränderung unserem Philosophen mit dem räumlichen Auf- und Absteigen zusammenfällt, so muss er sich die Welt nach oben und unten begrenzt vorgestellt haben; ob er ihr aber die Kugelgestalt beilegte, wissen wir nicht[2]), und die Erde betreffend, hat die

Plut. Qu. Plat. VII, 4, 9 haben wir kein Recht (mit Schuster 161), noch anderes, als die Worte: ὥρας αἳ πάντα φέρουσι von Her. herzuleiten.

1) Diog. fährt nach dem, was S. 677, 3. 683, 2 angeführt ist, so fort: ἡμέραν τε καὶ νύκτα γίνεσθαι καὶ μῆνας καὶ ὥρας ἐτείους καὶ ἐνιαυτούς, ὑετούς τε καὶ πνεύματα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κατὰ τὰς διαφόρους ἀναθυμιάσεις. τὴν μὲν γὰρ λαμπρὰν ἀναθυμίασιν φλογωθεῖσαν ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ ἡλίου ἡμέραν ποιεῖν, τὴν δὲ ἐναντίαν ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν· καὶ ἐκ μὲν τοῦ λαμπροῦ τὸ θερμὸν αὐξανόμενον θέρος ποιεῖν, ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν πλεονάζον χειμῶνα ἀπεργάζεσθαι. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ. H. leitete demnach den Wechsel von Tag und Nacht, sowie den der Jahreszeiten, welches beides auch in dem S. 664, 1 mitgetheilten Fragment zusammengestellt wird, aus dem wechselnden Uebergewicht des Feurigen und Feuchten ab. Dass er der Jahreszeiten erwähnte, sieht man auch aus Plutarch vor. Anm. Schl. Wie er die übrigen hier berührten Erscheinungen erklärte, deutet Stob. Ekl. I, 594 an: Ἡράκλ. βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νεφῶν καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νεφῶν ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις. In der Angabe Olympiodor's (Meteorol. 33 a. I, 284 Id.), dass Heraklit das Meer für eine Ausschwitzung der Erde halte, vermuthet Ideler mit Recht eine Verwechslung mit Empedokles, zu welcher das S. 689, 1 angeführte Fr. 23 Anlass gegeben haben mag.

2) Hippokr. π. διαιτ. (s. o. 638, 1) sagt zwar: φάος Ζηνὶ, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ, σκότος Ζηνί. φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην. Allein daraus würde für's erste die Kugelgestalt der Welt noch nicht mit Sicherheit folgen, da sich eine Erleuchtung der Unterwelt auch bei einer seitlichen Drehung des Himmels um die walzenförmig gedachte Erde, wie wir sie bei früheren und späteren Joniern finden (s. o. 248 f.), ergeben würde, sobald die Sonne bei derselben unter der Ebene des Horizonts durchgeht; und sodann wissen wir durchaus nicht, ob der Verfasser hier Heraklit's Meinung ausspricht, seine Aussage ist vielmehr mit der Behauptung des letztern über das abendliche Erlöschen der Sonne unvereinbar. Auch Lassalle's Annahme, dass sie nicht vollständig erlösche, kann nach dem, was S. 684, 2 bemerkt wurde, zur Beseitigung dieses Widerspruchs nicht benützt werden. Dasjenige Licht, welches der Oberwelt leuchtete, wäre ohnediess auch in diesem Fall nicht im Hades.

entgegengesetzte Annahme mehr für sich [1]). Ebensowenig lässt sich die tägliche Drehung des Himmels bei ihm nachweisen [2]). Jedenfalls aber musste er die Welt als Ein zusammengehöriges Ganzes betrachten, wie er diess ja selbst auch deutlich sagt [3]), denn nur in einem solchen ist diese kreisende Bewegung möglich, bei der alles aus Einem und Eines aus allem wird, und die Gegensätze des Daseins durch eine allumfassende Harmonie gebunden | sind. Wenn daher Heraklit von Späteren denen beigezählt wird, welche die Einheit und Begrenztheit der Welt gelehrt haben [4]), so ist diess der Sache nach richtig, wiewohl er selbst sich ohne Zweifel dieser Ausdrücke nicht bedient hat.

Wenn es nur Eine Welt gibt, so muss dieselbe ohne Anfang und Ende sein, denn das schöpferische göttliche Feuer kann nie rasten. In diesem Sinn sagt daher Heraklit ausdrücklich, die Welt sei immer gewesen und sie werde immer sein [5]). Diess schliesst jedoch die Möglichkeit eines Wechsels in dem Zustand und der Einrichtung des Weltganzen nicht aus; diese Annahme konnte vielmehr durch das Grundgesetz der Wandelbarkeit aller Dinge gefordert zu sein scheinen, so wenig sie diess in Wahrheit auch ist: denn jenem Gesetz wäre

1) Da nicht allein Anaximander und Anaximenes, sondern selbst noch Anaxagoras, Demokrit, und ohne Zweifel auch Diogenes, der Erde die Gestalt einer Walze oder Platte gaben, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass Heraklit sich dieselbe anders vorstellte; die Annahme ihrer Kugelgestalt scheint bis gegen das Ende des 5. Jahrhunderts auf die Pythagoreer und die von ihrer Astronomie abhängigen Philosophen beschränkt gewesen zu sein.

2) Seine Vorstellungen über den Sonnen- und Mondsnachen und das tägliche Erlöschen der Sonne weisen eher auf eine freie Bewegung der einzelnen Himmelskörper, wie sie auch Anaximenes (s. o. 246 f.) annahm. Die Erwägung, dass der tägliche Auf- und Untergang aller Gestirne eine gemeinschaftliche Ursache voraussetze, scheint der Philosoph, der sich um die Sterne und die Sternkunde wenig kümmerte, nicht angestellt zu haben.

3) Fr. 20. 59, oben S. 645, 1. 659, 1.

4) Simpl. Phys. 24, 1. Theod. cur. gr. IV, 12 (beide nach Theophrast). Diog. IX, 8: *πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον.* Arist. Phys. III, 5. 205 a 26: *οὐθεὶς τὸ ἓν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν* streitet damit natürlich nicht, Heraklit's Urstoff ist ja nicht unbegrenzt; was Lassalle II, 154 übersieht.

5) Vgl. S. 645, 1.

allerdings auch dann vollkommen genügt, wenn das Ganze im Wechsel seiner Theile sich erhält, aber nichts einzelnes festen Bestand hat. Heraklit mochte sie um so näher liegen, da sie vor ihm schon Anaximander und Anaximenes aufgestellt hatten, zwei Physiker, von welchen der erstere besonders ihm in mancher Beziehung verwandt ist. Und wirklich wird ihm auch von den alten Berichterstattern mit grosser Uebereinstimmung die Behauptung beigelegt, die gegenwärtige Welt werde sich dereinst in Feuer auflösen, aus diesem Weltbrand aber eine neue Welt hervorgehen, und so fort in's unendliche; die Geschichte der Welt bewege sich mithin in einem fortwährenden, nach festen Zeiträumen geordneten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung[1]). In neuerer Zeit ist jedoch diese Annahme, erst von SCHLEIERMACHER[2]), dann von LASSALLE[3]), lebhaft bestritten | worden. Dabei hat aber namentlich der letztere viel zu wenig zwischen zwei Vorstellungen unterschieden, welche sich zwar beide mit dem Ausdruck „Weltverbrennung", „Weltzerstörung" bezeichnen lassen, welche

1) Für die letztere haben die Stoiker bekanntlich den Ausdruck ἐκπύρωσις. Für Heraklit lässt er sich noch nicht nachweisen, vielmehr sagt CLEMENS Strom. V, 549 D: ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί.

2) A. a. O. 94 ff. Ebenso HEGEL Gesch. d. Phil. I, 313, und MARBACH Gesch. d. Phil. I, 68, beide jedoch ohne nähere Begründung.

3) II, 126—240. Durch Lassalle liess, wie es scheint, auch BRANDIS, welcher Gr.-röm. Phil. I, 177 ff. die heraklitische Weltverbrennung gegen Schleiermacher noch entschieden aufrecht gehalten hatte, sich bestimmen, Gesch. d. Entw. I, 69 f. diese Annahme aufzugeben. Um aber doch die Angaben der Alten zu erklären, stellt er die Vermuthung auf, Her. habe eine zwiefache Art der Bewegung unterschieden, eine rein gegensatzlose, die er als Ruhe und Frieden bezeichnete, und eine in die Gegensätze der weltlichen Zustände verwickelte; er habe sich aber über diese beiden Bewegungen so geäussert, dass man ihre begriffliche Sonderung für eine zeitliche halten konnte; „auch möglich, dass er sie selber so gefasst haben möchte". Mit der letzteren Annahme wäre nun der Widerspruch gegen die heraklitische Weltverbrennung thatsächlich wieder zurückgenommen. Eine blos begriffliche Sonderung jener beiden Bewegungen liesse sich aber allerdings Heraklit gleichfalls kaum zutrauen; noch weit undenkbarer ist jedoch für mich eine gegensatzlose Bewegung (auch an sich selbst eine *contradictio in adjecto*) in Heraklit's Munde. Da jedoch diese Ansicht ihre Widerlegung im folgenden ohnediess findet, werde ich nicht specieller auf sie einzutreten nöthig haben. Auch Lassalle's breitspurige Erörterung kann ich hier nur ihrem wesentlichen Inhalt nach berücksichtigen.

aber der Sache nach weit von einander abliegen. Die Frage ist nicht die, ob irgend einmal eine Vernichtung der Welt im strengen Sinn, eine absolute Zerstörung ihrer Substanz, eintreten werde; eine solche konnte Heraklit natürlich nicht annehmen, da ihm die Welt nur diese bestimmte Daseinsform des göttlichen Feuers, dieses selbst mithin ihre Substanz ist; und er hat auch so nachdrücklich, wie möglich, erklärt, dass er sie nicht annehme. Sondern es handelt sich lediglich darum, ob unser Philosoph der Ansicht war, dass der gegenwärtige Weltzustand und die ihn bedingende Vertheilung der Elementarstoffe, trotz der unablässigen Umwandlung alles einzelnen, doch im ganzen sich unverändert erhalte, oder ob von Zeit zu Zeit ein Zurückgehen aller unterschiedenen Stoffe in den Urstoff und ein neues Hervortreten derselben aus dem Urstoff eintreten sollte.

Dass er nun der letzteren Meinung gewesen sei, scheint sich zunächst schon aus den eigenen Aeusserungen des Philosophen zu ergeben. Denn wenn es auch mehrere derselben unentschieden lassen, ob Heraklit nur einen fortwährenden Hervorgang der Einzeldinge aus dem Feuer und einen entsprechenden Rückgang derselben in's Feuer, oder daneben auch noch eine gleichzeitig eintretende Umwandlung des Weltganzen in Feuer und eine darauffolgende neue Weltbildung annahm[1]), so lauten doch einige andere so, dass man dabei kaum an etwas anderes denken kann, als an einen dereinstigen Uebergang des Weltganzen in Feuer, den Weltuntergang, auf den sie von den Schriftstellern, welche sie uns überliefert haben, auch ausdrücklich bezogen werden. „Ueber alles, sagt er, wird das Feuer kommen, um es zu richten und zu ergreifen[2]); und in einem zweiten Bruchstück beschrieb

1) So das *ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* oben 645, 1; das *εἰς πῦρ καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα* 643, 1, und das S. 651, 1 angeführte.

2) Fr. 26 b. Hippol. IX, 10: *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.* Hier macht es allerdings der Gebrauch des Futurums (der auch für das erste der beiden Zeitwörter durch das zweite sichergestellt ist) wahrscheinlich, dass es sich nicht, wie in dem präsentischen *πάντα οἰακίζει κεραυνὸς* (oben 646, 1), um die fortwährende, sondern um eine einmalige künftige Umwandlung aller Dinge in Feuer handelt, dass daher Hipp. diese Worte als Beleg für die Ekpyrosis anzuführen berechtigt ist.

er die der Weltverbrennung vorangehende Zurückbildung der Erde in das Meer[1]). Noch unzweideutiger erklärt sich ARISTOTELES. | Heraklit und Empedokles, sagt er, sind der Ansicht, dass die Welt bald in dem gegenwärtigen Zustand sei, bald wieder zu Grunde gehe und in einen anderen eintrete, und dass diess unablässig so fortgehe[2]). Heraklit, bemerkt er

1) Fr. 23 CLEM. Strom. V, 599 D: ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται (sc. ὁ κόσμος, wie die Welt wieder in das Urwesen zurückgenommen wird; der Ausdruck ist stoisch, s. Th. III a, 154, 2 vgl. ebd. 143, 2) καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον (Eus. πρόσθεν) ἦν ἢ γενέσθαι γῆ." Dass sich diese Worte wirklich auf die Rückkehr der Erde in das Meer bezogen, aus dem sie bei der Weltbildung hervorgegangen ist (s. S. 673 f.), müssen wir Clemens' bestimmter Aussage wohl glauben. Um so weniger Grund hat man, das γῆ mit LASSALLE (II, 61) zu streichen, oder mit SCHUSTER (129, 3) γῆν dafür zu setzen. Wie damals das Meer seinem grösseren Theile nach Erde wurde, so soll jetzt die Erde wieder Meer werden, wie diess dem allgemeinen Gesetz der Stoffumwandlung (vgl. S. 674 f.) entspricht. Auch Diogenes (s. o. 674, 3) bezeichnet diesen Uebergang der Erde in Wasser mit χεῖσθαι. Die Worte εἰς τὸν αὐτὸν λόγον erklärt LASSALLE a. a. O. „nach demselben Gesetz." Dabei ist aber die Bedeutung des εἰς zu wenig beachtet. Es heisst vielmehr: „zu derselben Grösse", oder genauer (indem λόγος das Verhältniss, in diesem Fall ein Grössenverhältniss, bezeichnet): „so dass seine Grösse zu der, die es als Erde hatte, in demselben Verhältniss steht, wie früher, ehe es Erde wurde." (So auch PEIPERS Erk.theorie Plato's 8.) Dass in diesem Fall statt ὁκοῖος „ὁκόσος" stehen müsste (HEINZE Lehre v. Log. 25), kann ich nicht zugeben: ὁ αὐτὸς οἷος bedeutet das gleiche, wie ὁ αὐτὸς ὡς (dieselbe Grösse, wie die, welche früher war). HEINZE erklärt (indem er mit Lassalle γῆ streicht): „das Meer verwandelt sich in denselben Logos, also in dasselbe Feuer, von welcher Beschaffenheit es vorher war, ehe es selbst entstand." Aber wenn es auch dasselbe Wesen ist, welches bald als Urfeuer, bald als Logos dargestellt wird, so folgt daraus doch nicht, dass diese Begriffe selbst vertauscht werden konnten, und derjenige Ausdruck, welcher dieses Wesen nach der Seite seiner Intelligenz bezeichnet, zur Bezeichnung des materiellen Substrats als solchen gebraucht werden konnte. Ein Pantheist kann etwa auch sagen: „Gott ist Geist und Stoff", aber er wird desshalb doch nicht sagen: die abgeleiteten Stoffe lösen sich in den Urgeist, sondern: sie lösen sich in den Urstoff auf.

2) De cœlo I, 10. 279 b 12: γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν [sc. τὸν οὐρανὸν], ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν, . . . οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Die Worte ὁτὲ — ἄλλως ἔχειν könnten hier entweder übersetzt werden: „sie sei bald in diesem, bald in einem andern Zustand" oder: „sie

anderswo[1]), sagt, | es werde alles dereinst zu Feuer werden; und dass sich dieses nicht blos auf die successive Umwandlung aller einzelnen Körper in Feuer, sondern auf einen solchen Zustand bezieht, in welchem die Gesammtheit der Dinge zugleich die Form des Feuers angenommen hat, ist schon durch den Ausdruck[2]) angedeutet; ganz bestimmt aber erhellt es aus dem Zusammenhang: denn Aristoteles sagt a. a. O., es sei unmöglich, dass das Weltganze aus einem einzigen Element bestehe oder in ein solches übergehe, wie diess

sei bald in dem Zustand wie jetzt, bald in einem andern". Auf die vorliegende Frage hat diess keinen Einfluss; für die zweite Auffassung spricht aber das *φθειρόμενον*. Dieses lässt sich nämlich (wie auch Prantl richtig erkannt hat) nur mit dem *ἄλλως ἔχειν* verbinden, so dass der Sinn der gleiche ist, wie wenn es hiesse: *ὁτὲ δὲ, φθειρόμενον, ἄλλως ἔχειν*; bezeichnet aber das *ἄλλως ἔχειν* den Zustand nach dem Untergang der Welt, so wird das *οὕτως ἔχειν* den diesem entgegengesetzten, dem gegenwärtigen entsprechenden Weltzustand bezeichnen. In dem *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως* geht das *τοῦτο* selbstverständlich auf das ganze *ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν*: „dieses, der Wechsel der Weltzustände, gehe immer fort". Lassalle II, 173 will es ausschliesslich auf das *φθειρόμενον* beziehen und erklärt: dass dieses Zugrundegehen „sich ewig vollbringe", so dass demnach, wie er schliesst, eine zeitliche Abwechslung von Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit (dann aber auch bei Empedokles) durch unsere Stelle positiv ausgeschlossen würde. Es liegt jedoch auf der Hand, dass die Worte, schon rein sprachlich genommen, nicht diesen Sinn haben können. Auffallen könnte es, dass Arist. hier Heraklit die Ansicht beilegt, die Welt sei geworden, während dieser selbst (s. o. 645, 1) sie so bestimmt als ungeworden bezeichnet. Allein Arist. redet nur von dieser gegenwärtigen Welt, dem Himmelsgebäude (*οὐρανὸς*); im übrigen erkennt er 280 a 11 an: *τὸ ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν αὐτὸν* (auch diess eine schlagende Widerlegung der Lassalle'schen Umdeutung) *οὐδὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστὶν, ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον ἀλλὰ μεταβάλλοντα τὴν μορφήν*. Ebenso bemerkt Alexander (b. Simpl. De cœlo 132 b 32 ff. Schol. 487 b 43) ganz in seinem Sinn: wenn Her. den *κόσμος* ewig nenne, so verstehe er unter demselben *οὐ τήνδε τὴν διακόσμησιν, ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν, καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε κόσμον*. Vgl. auch S. 543, 1 g. E.

1) Phys. III, 5. 205 a 3: *ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ*. An Heraklit denken die Ausleger auch Meteor. I, 14. 342 a 17 f., wo der Meinung erwähnt wird, dass das Meer durch Austrocknung kleiner werde; diese Beziehung ist jedoch um so unsicherer, da jene Annahme ihm nirgends, wohl aber Demokrit beigelegt wird, s. u. S. 799, 4[4].

2) *Ἅπαντα*, nicht blos *πάντα*.

der Fall wäre, wenn alles, nach Heraklit's Annahme, Feuer würde [1]). Die stoische Schule ohnediess hat Heraklit von Anfang an nicht anders verstanden [2]); und es ist äusserst unwahrscheinlich, dass | sie dabei nur dem aristotelischen Vorgang, nicht seinen eigenen Erklärungen gefolgt ist. Mit diesen Angaben stimmen aber noch viele weitere Zeugnisse überein [3]); und so viele Mühe man sich auch gegeben hat, entgegenstehende Aussagen nachzuweisen, so ist es doch nicht gelungen, aus der ganzen nacharistotelischen Literatur auch nur Ein achtungswerthes Zeugniss aufzuzeigen, in welchem Heraklit der Wechsel der Weltbildung und die Weltverbrennung wirklich abgesprochen würde [4]): nicht einmal von denjenigen unter

1) Diesen Zusammenhang hat Lassalle (II, 163), der nun einmal entschlossen ist, die heraklitische Weltverbrennung auch aus Aristoteles wegzuschaffen, einfach ignorirt; doch scheint er eine Ahnung davon gehabt zu haben, dass diess nicht angehe, und so greift er auch noch zu der verzweifelten Ausflucht: in die Stelle der Physik, welche später in die zweite Hälfte des 11ten Buchs der Metaphysik (bekanntlich eine Compilation aus der Physik) übergegangen ist, möge der Satz, dem unsere Worte entnommen sind (Phys. 205 a 1—4. Metaph. 1067 a 2—4), erst aus der Metaphysik herübergenommen sein.

2) Ein direktes Zeugniss hiefür liegt allerdings nicht vor; da sich aber bereits die ersten stoischen Lehrer in der Physik an Heraklit anschlossen, den schon Kleanthes und Sphärus erklärt haben (Diog. IX, 15. VII, 174. 178), und da andererseits die *ἐκπύρωσις* in der stoischen Schule gleichfalls von Anfang an, und namentlich von Kleanthes, gelehrt wurde, so lässt sich die Sache nicht bezweifeln. Auf den Stifter der Stoa selbst sind die Beweise zurückzuführen, welche nach Theophrast Fr. 30 (Philo ætern. m. c. 23. 959 C ff. 264 ff. Bern.) schon zu seiner Zeit der aristotelischen Ewigkeit der Welt von den Vertheidigern einer wechselnden Weltbildung und Weltzerstörung entgegengehalten wurden. Vgl. Th. III a, 152.

3) Vgl. Simpl. Phys. 24, 4 (Theophrast). 480, 27. 257 b u. De cœlo 132 b 17 (Schol. 487 b 33). Diog. IX, 8 (S. 702, 1. 703, 1). M. Aurel III, 3 (*Ἡράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*). Plac. I, 3, 26. Alex. Meteorol. 90 a m. S. 260 Id., wo Lassalle's Versuch II, 170, die Ekpyrosis wegzuschaffen, ebenso unmöglich ist, als in der S. 690, 2 g. E. angeführten Stelle (Lass. II, 177 f.; über ihn Bernays Heraklit. Briefe 121 f.). Themist. Phys. 231 Sp. Olympiodor Meteorol. 32 a. S. 279 Id. Euseb. pr. ev. XIV, 3, 6. Clemens Strom. V, 599 B (dass auch hier Lass. II, 159 den klaren Augenschein wegzudeuten sucht, hat nichts auf sich); ebd. 549 C. Lucian v. auct. 14. Noch einiges weitere S. 702, 1.

4) Lassalle II, 127 beruft sich, nach Schleiermacher, zunächst auf Max. Tyr. XLI, 4 Schl.: *μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν*

den | Stoikern, welche die Weltverbrennung in ihrer eigenen

ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου. Dieser Schriftsteller, schliesst er mit jenem, „habe keine andere Erneuerung der Welt gekannt, als eben die theilweise erfolgende". Allein von einer anderen zu reden, hatte er an diesem Ort gar keine Veranlassung; es handelt sich hier lediglich um die Erfahrungsthatsache, dass der Untergang des einen Entstehung eines andern sei, die ἐκπύρωσις aber ist kein Gegenstand der Erfahrung, des ὁρᾶν. Weiter verweist er auf M. Aurel X, 7: ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου, indem er mit Schleiermacher fragt, auf wen man denn diese letztere, der stoischen Ekpyrosis entgegengesetzte Ansicht zurückführen solle, als auf den Ephesier? Aber dass Mark Aurel diesem gerade die Ekpyrosis zuschreibt, ist vor. Anm. gezeigt; wenn er von solchen redet, welche der periodischen eine fortdauernde Welterneuerung substituiren, so wird sich diess auf die stoischen Gegner der Weltverbrennung (neben denen man auch an Aristoteles und seine Schule denken kann) beziehen; und nicht anders verhält es sich mit Cic. N. De II, 33, 85. Ps.-Censorin. Fr. 1, 3. Eine dritte Beweisstelle Schleiermacher's (S. 100) und Lassalle's (I, 236. II, 128) ist Plut. Def. orac. 12, S. 415: καὶ ὁ Κλεόμβροτος· ἀκούω ταῦτ', ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν. Scheint aber auch daraus hervorzugehen, dass einzelne Gegner der stoischen Ekpyrosis ihr mit andern Auktoritäten auch die Heraklit's zu entziehen suchten, so erfahren wir doch aus unserer Stelle nicht das geringste darüber, worauf dieser Versuch sich stützte, und ob der Vorwurf, dass die Stoiker die heraklitischen Aussprüche missbrauchen, irgend einen sachlichen Grund hatte. Noch verfehlter ist es, wenn Lass. I, 232 Philo De vict. 839 D (243 M.) für sich anführt; wenn es hier heisst: ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησμοσύνην ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπύρωσιν καὶ διακόσμησιν, so werden ja ausdrücklich κόρος und ἐκπύρωσις, χρησμοσύνη und διακόσμησις für gleichbedeutend erklärt. Ebensowenig denkt die philonische Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt, welche Lass. II, 135 gleichfalls anruft, daran, dem Ephesier den von den Stoikern behaupteten relativen Weltuntergang abzusprechen. Ausdrücklich legt ihm denselben Diog. IX, 8 (s. u. 702, 1), wie die Vergleichung von Simpl. Phys. 24, 4 (s. o. 667, 3) zeigt, nach Theophrast bei, und Lass. II, 136 muss seine Worte in ihr Gegentheil verdrehen, um darin einen „äusserst erheblichen Beweis" gegen die Weltverbrennung zu finden. Ebensowenig folgt aus Plotin V, 1, 9. S. 490: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητόν, denn dass die Gottheit oder das Urfeuer ewig sei, haben auch die Stoiker trotz ihrer Ekpyrosis so wenig geleugnet, wie Heraklit. Erst bei Simpl. De cœlo 132 b 28 (Schol. 487, b, 43) wird behauptet, dass Heraklit δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει, denn er schreibe ja auch κόσμον τόνδε u. s. w. (s. o. 645, 1); und übereinstimmend damit sagt Stob. Ekl. I, 454: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι

γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν. Aber was kann man daraus schliessen? Es ist den Neuplatonikern unbequem, statt ihrer eigenen Lehre von der Ewigkeit der Welt bei Heraklit einen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung zu finden, und so gebrauchen sie bei ihm, wie bei andern, die Auskunft, es sei diess nicht zeitlich, sondern begrifflich zu verstehen. Dass aber Heraklit von jenem Wechsel gesprochen hatte, bezeugt Simplicius selbst wiederholt und ausdrücklich (s. vor. Anm.), und auch Stobäus setzt es voraus. Lassalle II, 142 glaubt nun freilich noch ein Zeugniss vom höchsten Werthe für seine Ansicht in der pseudo-hippokratischen Schrift *π. διαίτης* gefunden zu haben, welche B. I ausführt, dass alles aus Feuer und Wasser bestehe, diese beiden beständig mit einander kämpfen, aber keines von ihnen das andere gänzlich zu überwältigen vermöge, und desshalb die Welt immer so sein werde, wie sie jetzt ist. Aber wenn auch die Schrift *π. διαίτης* in ihrem 1. Buche viel heraklitisches enthält, verbindet sie doch damit, wie jetzt allgemein anerkannt ist, so heterogene Elemente, dass man nicht das geringste Recht hat, sie für eine authentische Urkunde der heraklitischen Physik zu halten; und gerade bei der Lehre, welche den leitenden Gesichtspunkt ihrer ganzen Physiologie und Psychologie bildet, der Behauptung, dass alles aus Feuer und Wasser zusammengesetzt sei, ist diess ganz augenscheinlich. Für die Untersuchung über Heraklit ist desshalb die Frage nach der Entstehungszeit jener Schrift von untergeordneter Bedeutung; wogegen es allerdings für die Geschichte der Philosophie im fünften Jahrhundert Interesse hätte, wenn Teichmüller (I, 249 ff.) der Nachweis gelungen wäre, dass dieselbe zwischen Heraklit und Anaxagoras falle. Indessen wird sie damit viel zu weit hinaufgerückt. Es finden sich in ihr allerdings noch keine Spuren von dem Dasein der platonischen und aristotelischen Philosophie; auch aus c. 4 Anf., wo das Feuer als warm und trocken, das Wasser als kalt und feucht bezeichnet wird, kann man, wie ich zugeben muss, auf eine Bekanntschaft mit der aristotelischen Lehre von den Elementen nicht schliessen; zumal da nach Plato Symp. 186 D. 188 A. Soph. 242 D und dem S. 491, 6 über Alkmäon angeführten schon früher gerade von den Aerzten jene vier physikalischen Eigenschaften besonders betont wurden, und da das Wasser auch von Archelaos (s. u. 929, 2[4]) sowohl *τὸ ψυχρὸν* als *τὸ ὑγρὸν* genannt worden zu sein scheint. Mag man aber auch desshalb Bedenken tragen, die Schrift mit Schuster (S. 99. 110) der alexandrinischen Periode zuzuweisen, so spricht doch alles gegen die Annahme, dass sie bereits dem zweiten Drittheil des fünften Jahrhunderts angehöre. An sich schon liegt eine so ausführliche, über Einzelheiten aller Art mit dem unverkennbaren Streben nach empirischer Vollständigkeit sich verbreitende, und in manchen Partieen des 1. Buchs geradezu damit überladene Darstellung von dem Stil jener Zeit, wie er in allen philosophischen Fragmenten des 5. Jahrhunderts hervortritt, weit ab; selbst die Bruchstücke des Diogenes und Demokrit und die unter Hippokrates' Werken befindliche Schrift des Polybus *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* sind um ein merkliches einfacher und alterthümlicher gehalten. Der Verfasser sagt uns ja aber auch selbst, dass er einer litte-

rarisch vorgeschrittenen Zeit angehöre, wenn er c. 1 der Vielen erwähnt, welche schon über die für die Gesundheit zuträglichste Diät, ebenso II, 39 aller derer, welche (ὁκόσοι) über die Wirkung des Süssen, Fetten u. s. w. geschrieben haben. Dass es über diese Gegenstände schon vor Hippokrates eine ganze Litteratur gegeben haben sollte, ist höchst unwahrscheinlich, und wenn Teichmüller hiegegen an Heraklit erinnert, der sich Fr. 18 (oben 629, 1) gleichfalls „auf sein Studium der früheren Litteratur berufe", so trifft diess nicht zur Sache: denn 1) spricht H. dort nur von λόγοι, die er gehört, nicht von Schriften, die er studirt habe; und 2) handelt es sich nicht darum, ob es damals überhaupt Schriften (mit Einschluss der homerischen, hesiodischen, xenophanischen und anderer Gedichte), sondern ob es auch schon über die oben bezeichneten Fragen eine bändereiche Litteratur gab. Ebendesshalb würde man sich auch auf Heraklit's 17. Fragment (s. o. 309, 3) selbst dann nicht stützen können, wenn der Text desselben in Ordnung wäre. Wenn ferner geltend gemacht wird, dass der Verfasser die Lehren der Atomistik, des Empedokles und Anaxagoras noch nicht kenne, so wäre jedenfalls das genauere, dass er ihrer nicht erwähne; woraus aber bei einem Schriftsteller, der überhaupt fremder Ansichten als solcher keine Erwähnung thut, und nur das von ihnen vorträgt, was er selbst sich angeeignet hat, im geringsten nicht folgen würde, dass sie ihm nicht bekannt, und noch weit weniger, dass sie nicht vorhanden waren. Auch jenes kann man aber nicht sagen. C. 4 setzt der Verf. auseinander: nichts vergehe oder entstehe schlechthin, sondern alles verändere sich nur durch Zusammensetzung und Trennung; wenn er daher vom Entstehen rede, wolle er damit nur das ξυμμίσγεσθαι, und ebenso mit dem Vergehen nur das διακρίνεσθαι bezeichnen. Dass diess nicht heraklitisch ist, scheint mir einleuchtend, und wenn es Schuster S. 274 — freilich ohne jeden Quellenbeleg — dafür hält, so kann ich mir diess nur aus seiner S. 635, 1 besprochenen Verkennung der Lehre vom Fluss aller Dinge erklären. Wir begegnen vielmehr dieser Zurückführung des Entstehens auf die Verbindung, des Vergehens auf die Trennung unentstandener und unvergänglicher Stoffe nicht vor Leucippus, Empedokles und Anaxagoras; und wenn Teichm. S. 262 fragt, warum unser Verfasser sich dafür nicht an Xenophanes angeschlossen haben solle (statt dessen vielmehr Parmenides genannt sein müsste, denn Xenoph. hat das Entstehen und Vergehen noch nicht grundsätzlich geleugnet), und Anaxagoras wieder an unsern Verfasser, so ist einfach zu antworten: weil ein Anaxagoras, Empedokles und Leucippus dem ganzen Alterthum als die Urheber von Systemen bekannt sind, deren gemeinsame Grundlage jene Auffassung des Entstehens und Vergehens bildet, von der Schrift π. διαίτης dagegen, aus der T. diese grundlegende Bestimmung herleitet, niemand etwas bekannt ist; weil ferner ein Compilator, wie unser Verfasser, dem es an Schärfe und Folgerichtigkeit so ganz fehlt, dass er Heraklit's πάντα χωρεῖ mit der eben besprochenen, auf parmenideischen Voraussetzungen beruhenden Lehre in Einem Athem zusammenwirrt, nicht für den Entdecker der letzteren gehalten werden kann; weil endlich auch die Ausdrücke unserer Schrift, wie aus der nachstehenden Zusammenstellung erhellen wird, die Erinnerung an

anaxagorische und empedokleische Stellen ganz deutlich erkennen lassen. M. vgl. π. διαίτ. c. 4:

οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων ἐς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ' ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζώων οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν.

Anaxag. Fr. 3 (880, 2[4]): τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα.

Fr. 6 (880, 1): σπερμάτων . . . οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.

Fr. 8 (ebd.) ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐθενὶ ἄλλῳ.

ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται· νομίζεται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων u. s. w.

Fr. 22 (874, 1): τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν Ἕλληνες οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται.

Anax. b. Arist. (S. 875, 3): τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι.

νομίζεται δὲ ὑ. τ. ἀνθρ. τό μὲν ἐξ Ἅιδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι·

Emped. V. 40 (685, 1[4]): οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φάος αἰθέρος ἵκῃ . . . τότε μὲν τόδε φασὶ γενέσθαι.

οὔτε, εἰ ζῶον, ἀποθανεῖν οἷόν τε . . . ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὂν γενέσθαι, πόθεν γὰρ ἔσται; ὅ τι δ' ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι τῶν πολλῶν εἵνεκεν ἑρμηνεύω.

Emp. 92 (683, 2): τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν; πῇ δέ κε καὶ ἀπολοίατ'; Emp. 44 (685, 1): νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός (in Beziehung auf den Sprachgebrauch des γίγνεσθαι u. s. f.).

ταῦτα δὲ (das ebenerwähnte γενέσθαι und ἀπολέσθαι) ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ . . . γενέσθαι ξυμμιγῆναι τωὐτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τωὐτό.

Anax. Fr. 22 (874, 1): καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος. c. 11: νόμος γὰρ καὶ φύσις . . . οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν.

Empedokles V. 44 s. o. Demokrit (s. u. 772, 1[4]. 783, 2) νόμῳ γλυκὺ, νόμῳ πικρὸν u. s. f. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. (Statt ἐτεῇ sagen die späteren Berichte: φύσει.)

c. 28: ψυχὴ μὲν οὖν αἰεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μέζονι καὶ ἐν ἐλάσσονι. Anaxag. Fr. 8 (886, 1): νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

Was die Schrift π. δ. hier sagt, passt auf ihre aus Feuer und Wasser zusammengesetzte Seele sehr schlecht, während die entsprechenden Worte des Anaxagoras einen Satz aussprechen, der durch seine Grundanschauung gefordert war. — Ist nun schon hiemit erwiesen, dass unser Verfasser die Physiker des fünften Jahrhunderts bis auf Demokrit herab vor sich hatte, so lässt sich eben dieses auch noch von einer anderen Seite her darthun. Sogar der Fund, mit dem er sich am meisten weiss, dass die lebenden Wesen, die menschliche Seele und alle Dinge überhaupt aus Feuer und Wasser zusammengesetzt seien (c. 4—6. 35 u. ö.), gehört nicht ihm selbst an, sondern er hat ihn von dem Physiker Archelaos entlehnt (s. u. S. 929, 3[4]); und wenn er (c. 3) dem Feuer das Vermögen zuschreibt, alles zu bewegen, dem Wasser, alles zu ernähren, so folgt er jenem auch darin wenigstens zur Hälfte; denn A. hatte das Warme als bewegt, das Kalte als ruhend dargestellt. Nach allem diesem wird unsere Schrift für das Werk eines Arztes aus den ersten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts zu halten sein, welcher für dieselbe die eben damals in Athen verbreitetsten physikalischen Theorieen, in erster Reihe die des Archelaos, nächst ihr die hier durch Kratylus bekannt gewordene heraklitische benützte; und eben dieser Umstand lässt auch vermuthen, dass sie in Athen (wenn auch von einem Jonier) verfasst wurde. Zu dieser Annahme über Zeit und Ort ihrer Abfassung passt auch, was unsere Schrift c. 23 sagt: γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημεῖα φωνῆς ἀνθρωπίνης . . . δι' ἑπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις (das Verständniss der fremden Rede). ταῦτα πάντα ἄνθρωπος διαπρήσσεται (er spricht die durch die σχήματα bezeichneten Laute) καὶ ὁ ἐπιστάμενος γράμματα καὶ ὁ μὴ ἐπιστάμενος. Mit den sieben σχήματα, welche in diesem Zusammenhang kaum etwas anderes als Schriftzeichen sein können, werden nämlich die Schriftzeichen für die sieben Vokale gemeint sein; denn nur diese sind noch nach Plato (Phileb. 18 B f. Theät. 203 B. Soph. 253 A. Krat. 424 C) und Aristoteles (h. an. IV, 9. 535 a 27 ff.) mit einer φωνὴ verbunden, φωνήεντα, die andern Laute dagegen ἄφωνα, sie allein also σημεῖα φωνῆς. Sieben hatte man aber deren in Athen erst seit Euklides (403 v. Chr.). Die Worte von δι' ἑπτὰ σχημ. an mit Teichmüller II, 78 ff. auf das folgende zu beziehen, ist unmöglich. Ein viel zuverlässigeres Merkmal dieser späteren Zeit liegt aber in der Art, wie der Verfasser (c. 11 s. o. S. 696 u.) dem νόμος die φύσις entgegenstellt. Dieser Gegensatz findet sich erst seit den Sophisten, und was Teichmüller I, 262 hiegegen einwendet, beweist nichts: die Frage ist nicht, ob sich der sachliche Unterschied der philosophischen Ansicht von der herkömmlichen, auch nicht, ob sich die Ausdrücke νόμος und φύσις jeder für sich, sondern ob sich diese so formulirte grundsätzliche Entgegenstellung beider in dem Sprachgebrauch und der Denkweise der früheren Zeit nachweisen lässt. Bei Heraklit nähren sich die menschlichen Gesetze von dem göttlichen (s. o. 667, 1); nach unserem Verfasser stehen sie in einem natür-

Schule | bekämpften[1]), wird diess überliefert. Von Aristoteles an ist es daher die einstimmige oder so gut wie einstimmige Ueberlieferung der alten Schriftsteller, dass Heraklit eine dereinstige | Auflösung der Welt in Feuer und eine darauffolgende Neubildung derselben gelehrt habe.

Man glaubt nun freilich diese Annahme durch ein noch älteres und urkundlicheres Zeugniss widerlegen zu können. Plato unterscheidet Heraklit's Ansicht von der des Empedokles mit der Bemerkung: jener lasse das Seiende fortwährend, indem es auseinandergehe, mit sich zusammengehen; wogegen dieser statt des fortwährenden Zusammenseins von Einigung und Trennung einen periodischen Wechsel dieser beiden Zustände behaupte[2]). Wie wäre diess möglich, fragt man, wenn Heraklit ebenso, wie Empedokles, einen Wechsel zwischen dem Zustand des getheilten und gegensätzlichen Seins und zwischen einem solchen Weltzustand lehrte, in dem alles zu Feuer geworden, mithin jeder Unterschied unter den Dingen und Stoffen aufgehoben ist? Allein für's erste musste Heraklit, wenn er auch eine Weltverbrennung behauptete, darum noch nicht nothwendig voraussetzen, dass mit derselben aller Gegensatz und alle Bewegung für eine Zeit lang erlöschen werde, wie in dem Sphairos des Empedokles; sondern er konnte auch annehmen, dass der lebendigen Natur des Feuers gemäss in demselben Augenblick, in dem es alles in sich aufgezehrt hat, ein neues Hervortreten der elementarischen Gegensätze, eine neue Weltbildung beginne. Wenn er ferner dem Zustand, in welchem sich alles in Feuer aufgelöst hat, auch eine längere Dauer zuschrieb, brauchte er ihn doch nicht als

lichen Widerspruch. Hieran wird, wie sich leicht zeigen liesse, auch durch Teichmüller's Erwiederung II, 53 ff. nichts geändert. Ich werde aber von einer eingehenderen Prüfung dieser Erörterungen hier um so eher absehen dürfen, da inzwischen Weygoldt Jahrbb. f. class. Philol. 1882, 161 ff. durch eine gründliche Untersuchung unseres Buches, und namentlich auch seines Verhältnisses zu andern hippokratischen und pseudohippokratischen Schriften, überzeugend dargethan hat, dass es nicht vor 420 und nicht nach 380 v. Chr. verfasst sein kann, und da auch Bywater S. VII und Ilberg Studia Pseudohippokratea mir und Weygoldt beistimmen.

1) Vgl. Th. III a, 156. 565 ff.

2) S. o. 657, 3.

einen Zustand absolut gegensatzloser Einheit zu betrachten, da das Feuer gerade nach seiner Auffassung das Lebendige, immer Bewegte, sein Dasein ein fortwährendes Hervortreten und Verschwinden von Gegensätzen ist. Gesetzt aber auch, er habe sich weder in der einen noch in der anderen Art darüber erklärt, wie sich die zeitweise Alleinherrschaft des Feuers mit dem Fluss aller Dinge vertrage, so fragt es sich doch immer noch, ob Plato sich dadurch abhalten lassen musste, ihn Empedokles in der angeführten Weise entgegenzustellen. Denn grundsätzlich unterschieden sich die beiden Philosophen allerdings so, wie er angibt: Empedokles setzt als das erste einen Zustand der vollkommenen Einigung aller Stoffe, erst nach der Aufhebung dieses Zustandes lässt er eine Trennung eintreten, und dann wieder durch Aufhebung dieser Trennung die Einheit sich herstellen; Heraklit dagegen hatte es ausgesprochen, dass die Einigung schon in und mit der Trennung gegeben sei, dass jedes Auseinandergehen zugleich ein Zusammengehen sei und umgekehrt. Diesen Grundsatz durch seine Lehre von den wechselnden Weltzuständen zurückzunehmen, lag nicht in seiner Absicht; verträgt sie sich nicht mit demselben, so ist diess ein Widerspruch, den er, und den wahrscheinlich auch Plato so wenig bemerkt hat, als ähnliche Widersprüche in zahllosen anderen Fällen bemerkt worden sind[1]). Sollte es nun undenkbar sein, dass Plato da, wo er das principielle Verhältniss des Heraklit und Empedokles kurz und scharf bezeichnen will, sich eben nur an ihre allgemeinen Voraussetzungen hielt, die Frage dagegen ununtersucht liess, ob denen des Heraklit eine Lehre durchaus entspreche, mit der dieser selbst ihnen keinenfalls hatte zu nahe treten wollen? Sollte sich diess wenigstens nicht ungleich leichter denken lassen, als dass Aristoteles und alle seine Nachfolger in der Auffassung des heraklitischen Systems ein so grobes Miss-

1) Oder ist es etwa, um nur Ein Beispiel anzuführen, leichter begreiflich zu machen, dass eine ewige und unveränderliche Gottheit die Welt erst in einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen haben soll, als dass Heraklit's ewiglebendiges Feuer sie zeitweise in sich zurücknehmen soll? Aber bezweifelt irgend jemand aus diesem Grunde, dass der erste Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses wirklich so gemeint ist, wie er lautet?

verständniss begangen hätten, wie man diess annehmen muss, wenn man ihr Zeugniss für die heraklitische Weltverbrennung nicht gelten lässt[1])?

Nun war allerdings, wie bemerkt, der Wechsel der Weltzustände durch Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge nicht gefordert; und wenn er wirklich annahm, dass nach der Weltverbrennung eine Zeit eintrete, in welcher nichts ausser dem Urfeuer vorhanden sei, und dass in diesem alle Gegensätze schlechthin aufgehoben seien, so steht diess im Widerspruch mit der schöpferischen Lebendigkeit dieses Feuers und mit dem Satze, dass das Wirkliche sich unablässig von sich unterscheide, um mit sich zusammenzugehen. Aber die Frage ist ja hier nicht, was sich aus der reinen Consequenz der heraklitischen Grundsätze ergeben w ü r d e, sondern in welchem Umfang unser Philosoph diese Consequenz gezogen h a t, und nichts berechtigt uns zu der Voraussetzung, er könne keine Annahme aufgestellt haben, die nicht aus seinen allgemeinen Grundsätzen mit logischer | Nothwendigkeit hervorgieng, oder wenigstens keine, die mit denselben, bei streng folgerichtiger Entwicklung, in Widerstreit kam. Das tägliche Erlöschen der Sonne folgt in Wahrheit auch nicht aus dem Satze vom Fluss aller Dinge; es widerspricht vielmehr, beim Lichte betrachtet, der Bestimmung, welche sich aus heraklitischen Voraussetzungen unschwer ableiten lässt[2]), dass die Masse der Elementarstoffe (Feuer, Wasser und Erde) sich immer gleich bleiben müsse, da die des Feuers durch dasselbe ohne sofortigen Ersatz erheblich vermindert würde. Aber wir dürfen jene Vorstellung unserem Philosophen desshalb nicht absprechen. Die Präexistenz der Seelen und ihre Fortdauer

1) Sagt doch auch Aristoteles Phys. VII, 3. 253 b 9 ganz übereinstimmend mit Plato, mit Beziehung auf Heraklit, so bestimmt er ihm die Weltverbrennung beilegt: *φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεὶ*, während er im vorhergehenden (c. 1. 250 b 26) Empedokles den Satz zugeschrieben hatte, *ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν*.

2) Wenn nämlich alle Elementarstoffe in beständiger Umwandlung nach einer festbestimmten Reihenfolge begriffen sind, und hiebei aus der gleichen Masse des einen immer eine gleich grosse Masse der andern entsteht (hierüber S. 681), so folgt mit Nothwendigkeit, dass die Gesammtmasse eines jeden immer dieselbe bleiben muss.

nach dem Tode lässt sich mit der unablässigen Veränderung aller Dinge streng genommen nicht vereinigen; aber wir werden dennoch finden, dass der Philosoph sie angenommen hat. Aehnlich verhält es sich auch im vorliegenden Falle. Heraklit hätte die Weltverbrennung allerdings nicht blos entbehren können, sondern er würde seine leitenden Ideen sogar reiner durchgeführt haben, wenn er statt einer periodisch wechselnden Weltentstehung und Weltzerstörung in der Weise des Aristoteles die Anfangs- und Endlosigkeit des Weltganzen bei unaufhörlicher Veränderung seiner Theile gelehrt hätte. Aber dieser Gedanke liegt der gewöhnlichen Vorstellungsweise so ferne, dass auch die Philosophie lange Zeit brauchte, bis sie sich zu demselben erhoben hatte[1]; weiss doch kein einziger von den älteren Philosophen die Erklärung der Welteinrichtung anders, als in der Form einer Kosmogonie, zu geben, weiss doch selbst Plato diese Form für seine Darstellung nicht zu entbehren. Den herrschenden Vorstellungen gegenüber war es schon etwas grosses, | wenn ein Philosoph so, wie Heraklit, aussprach, dass die Welt ihrer Substanz nach anfangslos sei; ehe man aber dazu fortgieng, auch das Weltgebäude als solches für ungeworden zu erklären, und so eine Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinn zu behaupten, machte man erst den Versuch, die Voraussetzung einer Weltentstehung mit der neu gewonnenen Erkenntniss von der Unmöglichkeit eines absoluten Weltanfangs durch die Annahme zu vereinigen, die Welt sei zwar ihrem Wesen nach ewig, aber ihr Zustand unterliege von Zeit zu Zeit einer so vollständigen Veränderung, dass eine neue Weltbildung nöthig werde. War diese Annahme auch nicht die folgerichtigste und wissenschaftlich begründetste, so war sie doch diejenige, welche der damaligen Philosophie zunächst lag, und welche Heraklit bei seinen unmittelbaren Vorgängern aus der altjonischen Schule, einem Anaximander und Anaximenes, vorfand; und diess genügt, um die Zweifel gegen

1) Nur die Eleaten erklärten das Seiende für ungeworden; aber Parmenides und seine Nachfolger verstehen unter diesem Seienden nicht unser Weltgebäude als solches, da sie ja die Vielheit und Veränderung leugnen; Xenophanes seinerseits nahm (s. o. 542 f.) Veränderungen des Weltzustandes an, die mit der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt unvereinbar wären.

die einstimmige Ueberlieferung des Alterthums zu beschwichtigen.

Wie jeder Vorgang in der Welt sein festes Mass hat, so sollte auch die Dauer der wechselnden Weltzeiten genau bestimmt sein [1]); und hierauf bezieht sich wohl die Angabe, deren Richtigkeit übrigens nicht durchaus feststeht, dass Heraklit ein grosses Jahr angenommen habe, welches er nach den einen auf 10 800, nach andern auf 18 000 Sonnenjahre berechnet hätte [2]). | Das Auseinandertreten der Gegensätze, oder die

1) Diog. IX, 8: γεννᾶσθαί τ' αὐτὸν [τὸν κόσμον] ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. Simpl. Phys. 24, 4 (s. o. 667, 3); ähnlich 257 b u. De cœlo 132 b 17 (Schol. 487 b 33). Eus. pr. ev. XIV, 3, 6: χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως.

2) Unter dem grossen Jahr, sagt Censorin Di. nat. 18, 11, verstehe man (wie schon Cic. Rep. VI, 22, 24 und vor ihm die Stoiker sagen; vgl. Th. III a, 154, 2) die Zeit, nach deren Ablauf die sämmtlichen sieben Planeten in demselben Zeichen stehen, dem gleichen, in dem sie beim Beginn derselben gestanden haben; dieses Jahr bestimmen andere anders, Linus und Heraklit auf 10 800 Sonnenjahre. Dagegen Plac. II, 32: Ἡράκλειτος [τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν τίθεται] ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν. Bernays I, 55 glaubt, diese Zahlen seien aus den hesiodischen Versen b. Plut. Def. orac. 11, S. 415 herausgeklügelt, es lässt sich jedoch nicht absehen, wie diess möglich sein sollte. Schuster 375 f. vermuthet, von der Angabe der Placita ausgehend, H. möge der Welt (wie nach S. 650, 2[4] dem Menschen) einen Kreislauf von 30 Jahren, und jedem Weltjahr statt 12 Monaten 12 Jahrhunderte zugewiesen haben; von den 36 000 Jahren, die man so erhält, fallen auf die ὁδὸς ἄνω und κάτω je 18 000. Mir ist diess doch allzu unsicher, und die Placita sagen auch etwas anderes; sie müssten daher, wie Sch. will, die Dauer der διακόσμησις mit der des ganzen Weltjahrs verwechselt haben. Wahrscheinlicher ist Tannery's Annahme (Sci. Hell. 168), dass die 10 800 Jahre gefunden wurden, indem jeder von den 360 Tagen des Sonnenjahrs im Weltjahr zu einer γενεά von 30 Jahren (s. u. 650, 2[4]) ausgedehnt wurde. Lassalle II, 191 ff. stellt, seiner Hypothese über die Sonne (s. o. 684, 2) und seiner Leugnung der Ekpyrosis entsprechend, die Ansicht auf, Heraklit's grosses Jahr bezeichne die Zeit, welche ablaufe, bis alle Atome des gesammten Kosmos den Kreislauf des Daseins durchgemacht haben und durch die Form des Feuers hindurchgegangen seien. Allein diess ist nicht allein etwas ganz anderes, als was unsere Zeugen sagen, sondern es ist auch für Heraklit, selbst abgesehen von den Atomen, die sich mit seiner Physik schlechterdings nicht vertragen, viel zu gesucht und erkünstelt, ja es ist an sich selbst ganz unnatürlich. Jedes Jahr muss doch seinen bestimmten Anfangs- und Endpunkt haben, und so

Weltbildung, bezeichnete Heraklit mit dem Namen des Streites, die Einigung des getrennten mit dem des Friedens und der Eintracht; den Zustand des getheilten Seins nannte er auch die Bedürftigkeit, den der Einheit, welcher durch die Verbrennung eintritt, die Fülle [1]). In diesem Gegensatz bewegt

hat auch das „grosse Jahr", wenn man darunter versteht, was sonst immer darunter verstanden wird, einen solchen; Lassalle's grosses Jahr dagegen könnte von jedem beliebigen Moment gleich gut datirt werden und wäre in jedem gleichsehr abgelaufen.

1) Diog. nach dem eben angeführten: τῶν δ' ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην. Fr. 36 s. o. 640, 1. 672, 1. Philo Leg. alleg. II, 62 A s. o. 640, 1. De vict. s. S. 693 m. Von dem κόρος und der χρησμοσύνη redet auch Plutarch in der Bd. III a, 154, 2 besprochenen Stelle De Ei c. 9; aber Heraklit wird hier nicht genannt; seine ganze Mittheilung bezieht sich vielmehr zunächst jedenfalls auf eine stoische Mythendeutung. Auch die Stoiker hatten nun natürlich die Ausdrücke κόρος und χρησμ. von Heraklit entlehnt; dagegen haben wir kein Recht zu der Voraussetzung, das, was Plut. dort über die Dauer dieser beiden Zustände sagt, sei gleichfalls heraklitisch, und diess um so weniger, da auch die Stoiker darüber keineswegs einig gewesen zu sein scheinen. Ueber die Bedeutung von κόρος und χρησμ. lässt der Sprachgebrauch und die Parallele des κόρος und λιμὸς (s. o. 640, 1) keinen Zweifel übrig; κόρος heisst „Sättigung", „Genügen", „Fülle", χρησμ. „Bedürftigkeit", „Mangel"; jenes bezeichnet also den Zustand, in welchem dem göttlichen Feuer an seiner Vollkommenheit nichts abgeht, dieses den, in welchem ihm ein Theil derselben fehlt, weil es nämlich grösserentheils in andere, seine göttliche Natur nicht so rein darstellende Stoffe übergegangen ist. Diesen klar vorliegenden Wortsinn zu bestreiten, und „die Werthzeichen für die χρησμ. und den κόρος beinahe umzudrehen" (Pfl. 174 ff. 191), haben wir kein Recht. Die Angabe (s. o. 672, 1), dass die ἐκπύρωσις nach Her. κόρος sei, die διακόσμησις χρησμοσύνη, kann unmöglich dahin gedeutet werden, „dass das Urwesen die Monotonie der Gegensatzlosigkeit nach erreichter ἐκπύρωσις satt bekomme", und dass ein „tiefinneres Bedürfniss zur διακόσμησις führe"; aus jener Stelle selbst und aus andern Beispielen geht vielmehr hervor, dass ἐκπύρωσις und διακόσμησις erst dem späteren (stoischen) Sprachgebrauch angehörten, Her. dagegen nur von κόρος und χρησμοσύνη gesprochen haben kann, die nicht er, sondern der Berichterstatter, durch ἐκπύρωσις und διακόσμησις erläutert. Wir haben aber auch gar keinen Anlass zu einer solchen Umdeutung der Worte. Mochte Her. noch so sehr überzeugt sein, dass das göttliche Feuer sich vermöge seiner Natur in die Elementarstoffe umwandeln, die Gegensätze aus sich hervortreiben müsse, so gilt ihm doch seine ursprüngliche Gestalt als die reinere, seinem Wesen entsprechendere. Nennt er doch auch das Leben der Sterblichen den Tod der Götter

sich das Leben der Welt, wie im kleinen so auch im grossen, aber immer ist es nur Ein Wesen, das sich in dem Wechsel der Formen zur Erscheinung bringt, das schöpferische Feuer ist alles, was wird und vergeht, die Gottheit ist Krieg und Frieden, Bedürftigkeit und Fülle [1]). |

3. Der Mensch, sein Erkennen und sein Thun.

Der Mensch stammt in letzter Beziehung, wie alles in der Welt, aus dem Feuer. Aber doch verhalten sich die zwei Haupttheile seines Wesens in dieser Hinsicht sehr verschieden. Der Leib für sich genommen ist das starre und leblose; wenn daher die Seele aus ihm gewichen ist, so ist er für Heraklit nur noch ein Gegenstand des Abscheus [2]). In der Seele dagegen, diesem unendlichen Theil des menschlichen Wesens [3]), hat sich das göttliche Feuer in seiner reineren Gestalt erhalten [4]); sie besteht aus Feuer, aus den warmen und trockenen

(s. S. 709, 1), warum hätte er nicht ebensogut die Umwandlung des Urwesens in die abgeleiteten als einen Mangel, seine Rückkehr zu seiner ursprünglichen Natur als eine Befriedigung bezeichnen können?

1) S. o. S. 640, 1.

2) Fr. 77 s. u. 708, 5. Fr. 85 (Strabo XVI, 4, 26. S. 784 u. a.): *νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι*. Teichmüller II, 236 f., Pfleiderer 227, Chiappelli Framm. di Eracl. 11 sehen in diesen Worten, von denen uns ganz unbekannt ist, in welchem Zusammenhang sie standen, einen, vielleicht durch parsischen Einfluss hervorgerufenen, Widerspruch gegen die ägyptische Sitte des Einbalsamirens. In ihnen selbst deutet nichts darauf hin. Der Leichnam ist im Rohzustand noch viel *ἐκβλητότερος* als wenn er einbalsamirt wird, und um diess zu bemerken, braucht man kein Parse zu sein. Schuster's Fr. 51 b S. 135 ist das orphische *σῶμα* = *σῆμα* (s. o. 450, 4), das aber niemand Heraklit beilegt; sein angeblicher griechischer Text bei Chiappelli a. a. O. besteht aus Worten Plutarch's qu. conv. IV, 4, 3, 6.

3) Fr. 71 (Diog. IX, 7. Tert. De an. 2 vgl. Schust. 270. 391 f.): *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* (wenn diese vier Worte noch Heraklit gehören). Die *πείρατα* erkläre ich, im wesentlichen mit Schuster einverstanden, von der Grenze, bis zu der die Seele geht, der Grenze ihres Wesens; dagegen scheint mir die Textesänderung, die er vorschlägt, entbehrlich; noch weniger kann ich Lassalle's (II, 357) Vorschlägen beitreten; weiss aber die *ὁδός*, welche doch nicht die Seele, sondern ihr Erforscher zu durchwandern hat, auch nicht mit Pfleiderer 229 auf den Auf- und Abstieg der Seelen zu beziehen.

4) Es ist insofern nicht ohne Grund, wenn Chalcid. in Tim. c. 249

Dünsten[1]), | welche desshalb auch geradezu „Seele“ genannt werden[2]); und je reiner dieses Feuer ist, um so vollkommener ist die Seele: „die trockenste Seele ist die weiseste und die beste“[3]), sie | schlägt, wie es heisst, durch die körperliche

(von Lass. II, 341 nachgewiesen) Heraklit die stoische, dem Alterthum überhaupt so geläufige Lehre von dem fortwährenden Zusammenhang des menschlichen Geistes mit dem göttlichen zuschreibt. In welcher Form jedoch und mit welcher Bestimmtheit er diese Lehre vorgetragen hat, lässt sich aus diesem späten Zeugniss nicht abnehmen.

1) Das entscheidendste Zeugniss hiefür liegt in der S. 646, 3. 647, 2 besprochenen aristotelischen Stelle, wo die *ἀναθυμίασις* nur dasselbe bedeutet, was sonst *πῦρ* genannt wird. Wenn dieses Feuer das *ἀσωματώτατον* genannt wird, so darf man daraus nicht mit Themistius (s. u.) ein *ἀσώματον* und mit Lassalle II, 331 etwas absolut stoffloses machen; sondern es bezeichnet nur den feinsten, am wenigsten greifbaren, der wirklichen Unkörperlichkeit am nächsten kommenden Stoff. Wird sodann als Grund für diese Bestimmung angegeben, dass die Seele bewegt sein müsse, um das bewegte zu erkennen, so ist diess eine Vermuthung des Aristoteles, deren allgemeine Voraussetzung dieser im vorhergehenden 404 b 7 f. ausgesprochen hat. Weiter vgl. m. Philop. De an. C 7 (oben 647, 2). Themist. De an. II, 24 Sp.: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν· πῦρ γὰρ καὶ οὗτος· τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τὰ ἄλλα συνίστησιν* (nach Arist.) *οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον, τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί.* Arius Did. b. Eus. pr. ev. XV, 20, 1: *ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων.* Tert. De an. c. 5: *Hippasus et Heraclitus ex igni (animum effingunt).* Macrob. Somn. I, 14: *Heraclitus physicus (animam dixit) scintillam stellaris essentiae* (d. h. des himmlischen Feuers). Nemes. nat. hom. c. 2, S. 28: *Ἡράκλ. δὲ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν* (diess natürlich nicht Heraklit's Ausdruck) *ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ* (scil. *τῇ τοῦ παντὸς*) *πεφυκέναι.* Gleichlautend Plac. IV, 3, 6. Wie wir es zu erklären haben, dass nach Sext. Math. IX, 360. Tert. De an. 9. 14 einige sagten, Heraklit halte die Seele für Luft, ist Bd. III b, 30 untersucht.

2) S. o. 648, 1. 676.

3) Fr. 74. 75. Der Satz wird Heraklit sehr häufig beigelegt, aber in so verschiedenen Lesarten, dass es schwer ist, das ursprüngliche herauszufinden. Stob. Floril. 5, 120 hat: *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* Eine Handschrift gibt jedoch *αὔη ξηρὴ*, eine andere *αὐγὴ ξηρὴ*, ebenso wechseln in dem Bruchstück des Musonius ebd. 17, 43 die Lesarten zwischen *αὔη* ohne *ξηρὴ*, *αὐγὴ ξηρὴ* und *αὖ γῆ ξηρή.* Statt *αὔη* setzt Porph. antr. nymph. c. 11 Schl.: *ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη*, ähnlich Glykas Annal. 74. 116 *ψυχὴ ξηροτέρη σοφωτέρη.* Ebenso Plut. v. Rom. 28: *αὔτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ* (al. *αὔη γ. ψ. καὶ ξ.*) *ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος* (dass auch dieser Beisatz heraklitisches enthält,

wird theils durch den Zusammenhang der plutarchischen Stelle, theils durch das gleich anzuführende aus Clemens wahrscheinlich). Ders. Def. orac. 41, S. 432: *αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*. Dagegen sagt Ps.-Plut. De esu carn. I, 6, 4. S. 995: „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*" *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν* (sc. *λέγειν*), oder nach anderer Lesart: *αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφ. κ. τ. Ἡρ. ἔοικεν*, ebenso Galen qu. an. mores u. s. w. c. 5. Bd. IV, 786 K. und gleichlautend Hermias in Phædr. S. 73 o.: *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*, und Clemens Pädag. II, 156 C, ohne Heraklit zu nennen: *αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη . . οὐδέ ἐστι κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*. Philo endlich bei Eus. pr. ev. VIII, 14, 53 hat: *οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*, und dass hier wirklich nicht mit einigen Handschriften *αὐγὴ* oder *αὐγῇ* (eine hat auch *ξηρῇ ψυχῇ*), sondern *οὗ γῆ* zu lesen ist, erhellt aus dem Text Philo's De provid. II, 109: „*in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans.*" (Ausführlicheres bei Schleiermacher S. 129 ff. und Bywater.) Schleiermacher nimmt nun drei verschiedene Aussprüche an: *οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ* u. s. w., *αὔη ψυχὴ* u. s. w., *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ* u. s. w. Diess ist aber doch sehr unwahrscheinlich, und mag auch das erste der drei schleiermacherischen Bruchstücke von den beiden andern zu unterscheiden sein, so scheinen doch diese selbst ursprünglich identisch zu sein. Wie der Ausspruch eigentlich lautete, und wie seine verschiedenen Versionen zu erklären sind, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; ich glaube jedoch nicht, dass der Satz „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*" heraklitisch ist: der Subjektsbegriff *ψυχὴ* als Theil des Prädikats hat etwas sehr störendes, und *αὐγὴ ξηρὴ* wäre ein seltsamer Pleonasmus, da es keine *αὐγὴ ὑγρὰ* gibt, denn das Feuchtwerden ist ein Erlöschen des Strahles. Wenn daher die Worte bei Heraklit wirklich so standen, wie diess die Häufigkeit dieser Anführung allerdings wahrscheinlich macht, so möchte ich vermuthen, dass sie anders zu interpungiren sind. Gesetzt, Heraklit habe etwa geschrieben, die feuchte Seele werde vom Körper festgehalten, die trockene dagegen *διΐπταται τοῦ σώματος ὅκως νέφεος αὐγή· ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη* (und etwas der Art scheint Plut. v. Rom. 28 vorauszusetzen), so würde sich alles vollständig erklären. Schuster S. 140 wendet hiegegen ein: statt *αὐγὴ* wäre Plutarch's *ἀστραπὴ* weit passender, indessen zeigt Teichmüller I, 65, dass *αὐγὴ* auch vom Blitz steht; so Il. XIII, 244. Hes. Theog. 699. Sophokl. Phil. 1199 (*βροντᾶς αὐγαῖς μ' εἶσι φλογίζων*). Schuster's Erklärung: „ist trocken das Gas, so ist die Seele am weisesten", steht, auch abgesehen von dem „Gas", das obenbemerkte entgegen, dass man doch nur dann von einer *αὐγὴ ξηρὰ* reden und blos die trockene *αὐγὴ* für weise erklären könnte, wenn es auch eine *αὐγὴ ὑγρὰ* gäbe. Oder würde irgend jemand sagen: „wenn der Lichtstrahl (oder die Flamme) trocken ist?" Bywater hält für das ursprünglichste: *αὔη ψυχὴ σοφ. κ. ἀρ.* Zu Chiappelli's Vermuthung (a. a. O. 25), dass das *οὗ γῆ ξηρὴ* u. s. w. den abschätzigen Urtheilen der Aegypter über die Griechen entgegentreten wolle, sehe ich nicht die geringste sachliche Veranlassung.

Umhüllung, wie der Blitz durch die Wolken[1]). Wird andererseits das Seelenfeuer durch Feuchtigkeit verunreinigt, so geht die Vernunft verloren[2]), und daraus erklärte Heraklit die Erscheinungen des Rausches: der Betrunkene ist seiner selbst nicht mächtig, weil seine Seele angefeuchtet ist[3]). Wie aber jedes Ding in unablässiger Umwandlung begriffen ist und sich fortwährend neu erzeugt, so wird diess auch von der Seele gelten: ihr Feuer ist nicht allein von aussen her in den Leib gekommen, sondern es muss sich auch von dem Feuer ausser ihr nähren, um sich zu erhalten; eine Annahme, die schon durch den Athmungsprocess nahe gelegt war, wenn man einmal die Seele der Lebensluft gleichsetzte[4]). Heraklit nahm daher an[5]), dass die Vernunft | oder der Wärmestoff aus der

1) Was Tertull. De an. 14 Heraklit gemeinschaftlich mit Aenesidem und Strato weiter beilegt, dass die Seele, *in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet*, scheint er willkürlich von diesen auf ihn übertragen zu haben. Vgl. Anm. 5.

2) M. vgl. hierüber auch den S. 648, 1 angeführten Satz, der zunächst freilich einen allgemeineren Sinn hat.

3) Fr. 73 Stob. Floril. 5, 120: *ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.* Vgl. Plut. qu. conv. III, prooem. 2. Stob. Floril. 18, 32.

4) Vgl. S. 453, 2.

5) S. o. 668, 1. 705, 1. Sext. Math. VII, 127 ff.: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μὲν μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης οἱονεί τινος ῥίζης . . . ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται.* Des Bildes von den Kohlen bedient sich, in anderer Beziehung, auch der falsche Hippokrates *π. διαίτ.* I, 29. Dass übrigens Sextus das heraklitische in seiner eigenen oder Aenesidem's Sprache wiedergibt, versteht sich. Blosse Folgerung ist es, wenn Sext. VII, 349 (vgl. Tert. De an. 15) sagt: die Seele sei nach H. ausser dem Leibe, und VIII, 286 (vielleicht wegen Fr. 96. s. o. 668, 1): nach Heraklit *μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον* (ähnlich Apollon. Tyan. epist. 18: *Ἡράκλ.*

Atmosphäre[1]) theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete[2]). Schliessen sich diese im Schlaf, so verdunkelt sich das Licht der Vernunft, der Mensch wird in seinem Vorstellen auf seine eigene Welt, die subjektiven Einbildungen des Traumes beschränkt[3]), | so wenig er sich auch in der Wirklichkeit der Bewegung des Weltganzen entziehen kann[4]); öffnen sie sich beim Erwachen, so entzündet sich jenes Licht wieder; hört die Verbindung mit der Aussenwelt durch den Athem auch auf, so erlischt es gänzlich[5]).

ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον). Denn wenn Sextus behauptet, Her. sage diess *ῥητῶς*, so ist darauf so wenig zu geben, als VII, 133, wo er mit demselben *ῥητῶς* eine falsche Deutung von Fr. 2 (s. o. 630, 1) einleitet.

1) Dass diese mit dem *περιέχον* gemeint ist, geht aus den Worten des Sextus mit Sicherheit hervor: nur mit der Luft ausser uns stehen wir ja durch den Athem, mit dem Licht ausser uns durch die Augen in Verbindung. Diese Vorstellungsweise hat auch bei Her. gar nichts auffallendes; wenn die Vernunft mit dem Feuer zusammenfällt, so ist es ganz natürlich, dass sie mit dem belebenden und erwärmenden Athem in den Menschen eintritt, und von Luft und Licht genährt wird. Nur wenn man mit Lassalle Heraklit's Urfeuer zu einer metaphysischen Abstraktion verflüchtigt, muss man auch an dieser Art seiner Mittheilung Anstoss nehmen. Er will (I, 305 ff. II, 270) unter dem *περιέχον* den allgemeinen Werdensprocess oder das weltbildende Gesetz verstanden wissen, welches *τὸ περιέχον* genannt werde, weil es alles überwinde. Allein *περιέχειν* heisst nicht „überwinden" (vollends nicht, wie Lass. I, 308 will, mit dem Accusativ des Objekts), und *τὸ περιέχον* bedeutet niemals etwas anderes, als „das Umgebende". Bei Sextus kann ohnediess an nichts anderes gedacht werden. Dass übrigens Heraklit selbst sich des Ausdrucks *περιέχον* bedient hat, ist auch mir (wie Lass. I, 307) unwahrscheinlich.

2) Ob er die Seele ausserdem auch aus dem Blut sich entwickeln und nähren liess (s. S. 705, 1), ist nicht ganz klar.

3) Fr. 95 Plut. superst. c. 3 g. E. S. 166: *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.*

4) M. Aurel. VI, 42: *καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.* Dass die Ausdrücke hier nur theilweise Her. angehören mögen, räume ich Lassalle II, 290 und Pfleiderer 203 bereitwillig ein. Um so weniger hat man dann aber ein Mittel, den Sinn des Ausspruchs zu bestimmen, wenn uns der von M. Aurel angenommene, mir ganz unbedenkliche, nicht genügt.

5) Fr. 77: *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς. ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος.* So lautet der Text b. Clem. Strom. IV, 530 D.

Mit diesen physikalischen Ansichten brachte nun aber Heraklit, wie später in etwas anderer Art Empedokles, die mythischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod in eine Verbindung, die durch seine philosophischen Voraussetzungen allerdings nicht gefordert war. Aus den letzteren könnte man nur schliessen, dass die Seele, wie jedes andere Ding, im Fluss des Naturlebens immer neu sich erzeugend, ihre persönliche Identität bewahre, so lange diese Erzeugung auf die gleiche Weise und nach dem gleichen Verhältniss vor sich geht, dass sie dagegen als Einzelwesen untergehe, wenn die Bildung von Seelenstoff an diesem bestimmten Punkt aufhört; und da nun dieser Stoff nach Heraklit in den warmen Dünsten besteht, welche theils aus dem Körper sich entwickeln, theils durch den Athem eingesaugt werden, so könnte die Seele den Leib nicht überleben. Heraklit selbst jedoch scheint sich mit der unbestimmteren Vorstellung begnügt zu haben, das Leben daure, so lange das göttliche Feuer den Menschen beseelt, und es höre wieder auf, wenn es ihn verlässt, und indem er nun dieses Göttliche zu Göttern personificirt, erklärt er: das Leben der Sterblichen sei der Tod der Unsterblichen, der Tod der Sterblichen das Leben der Unsterblichen[1]); denn

Bywater leitet daraus das Fragment ab: *ἄνθρωπος ὅκως ἐν εὐφρόνῃ φάος, ἅπτεται ἀποσβέννυται.* Diess scheint mir aber doch zu wenig, während mich seine frühere, z. d. St. angeführte Correctur auch nicht befriedigt. Ich möchte, theils an ihn, theils an Schleiermacher II, 137 anknüpfend, vorschlagen: *ἄνθρ., ὡς ἐν εὐφρόνῃ φάος, ἅπτεται, ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς. ζῶν δὲ* u. s. w. „Der Mensch entzündet sich wie ein Licht in der Nacht und erlischt, wenn er stirbt. Während des Lebens aber grenzt er an einen Todten, wenn er schläft; während des Wachens an einen Schlafenden, wenn er erblindet ist.“ Dass hiebei *ἅπτεσθαι* bald nach einander zweierlei Bedeutung hat, gereicht mir gerade bei Heraklit am wenigsten zum Anstoss, Pfleiderer's (204) Deutung der Worte ist für mich, schon rein philologisch betrachtet, unannehmbar.

1) Fr 67, dessen ursprüngliche Form ohne Zweifel Hippol. Refut. IX, 10 in den Worten gibt: *ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.* Schleiermacher setzt aus Herakl. Alleg. hom. c. 24, S. 51 Mehl. Max. Tyr. Diss. X, 4 Schl. (XLI, 4 g. E.). Clem. Pädag. III, 215 A. Hierokl. in carm. aur. S. 186 (253). Porph. antr. nymph. c. 10 Schl. Philo Leg. alleg. I Schl. S. 60 C (Qu. in Gen. IV, 152), vgl. Bywater z. d. St., die Fassung zusammen: *ἄνθρωποι θεοὶ θνητοὶ, θεοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν*

so lange der Mensch | lebt, ist der göttliche Theil seines Wesens mit den niederen Stoffen verbunden, von denen er im Tode wieder frei wird[1]). Die Seelen, sagt er, durchwandern den Weg nach oben und nach unten, sie treten in Leiber ein, weil sie der Veränderung bedürfen, und des Beharrens in demselben Zustand müde werden[2]). Er übertrug also auf die

ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν. Gegen ihn und Lassalle (I, 136 f.): Bernays Herakl. Briefe 37 f. Zur Sache vgl. m. S. 640, 2 und Clem. Strom. III, 434 C: οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ; Zu der Vermuthung (Tannery Sci. Hell. 184), dass Her. hier eine ägyptische Lehre wiedergebe, sehe ich keinen Anlass.

1) Heraklit's Ansicht wird desshalb von Sext. Pyrrh. III, 230. Philo L. alleg. 60 C. u. a. in ähnlichen Ausdrücken dargestellt, wie die pythagoreische und platonische; dass jedoch das, was Sextus a. a. O. sagt: Ἡρ. φησὶν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι Heraklit's eigene Worte, und nicht vielmehr blos eine Folgerung aus dem ebenangeführten Ausspruch enthält, glaube ich nicht; über das σῶμα als σῆμα vgl. S. 704, 2.

2) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 906: Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Ders. ebd. 896, wo von den verschiedenen Ansichten über die Gründe des Herabsteigens der Seelen gesprochen wird: καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης . . . αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων. Zur Erläuterung und Bestätigung dient diesen Angaben Aen. Gaz. Theophr. S. 5 Boiss.: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς (die Herrschaft über den Körper) ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι. Nur ist hier die heraklitische Lehre in platonischem Sinn ausgedeutet: von dem Demiurg hat Heraklit gewiss nicht gesprochen, und ebenso wird die sonstige Aehnlichkeit zwischen unserer Stelle und dem platonischen Phädrus nicht davon herrühren, dass Plato (wie Lass. II, 235 f. zu zeigen sucht) die heraklitische, sondern davon, dass Aeneas die platonische Darstellung vorschwebte. Auch S. 7 sagt Aeneas von Her.: ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν, und übereinstimmend Numen. b. Porph. De antro nymph. c. 10 (Fr. 72): Ἡράκλειτον ψυχῇσι, φάναι, τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν. Die Worte: τέρψιν δὲ . . . πτῶσιν sind hier natürlich eine Erläuterung des Numenius, die von Heraklit's Sprache und Denkweise gleich weit abliegt; und Demselben gehört auch (wie ich mit Zustimmung von Schuster 191 u. a. annehme) der Zusatz μὴ θάνατον an, welcher sich

Einzelseelen, was folgerichtig | allerdings nur von der allgemeinen Seele oder dem beseelenden göttlichen Feuer gesagt werden konnte. Dass er den körperfreien Seelen eine Fortdauer zuschrieb, sieht man auch aus anderen Spuren. Denn in einem seiner Bruchstücke bemerkt er, der Menschen warte nach ihrem Tode, was sie nicht hoffen noch glauben[1]; in

auf den (schon S. 648, 1 berührten) pseudo-heraklitischen Vers (Prokl. in Tim. 36 C) bezieht: ψυχαῖς ταῖς νοεραῖς θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι (Her. selbst sagt Fr. 68 nur: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι) und daher von Pfleiderer 222 und Gomperz zu Heraklit's Lehre 1046 mit Unrecht in Schutz genommen wird. Dagegen hat mich Gomperz (1015 f.) nicht überzeugt, dass Her. auch das übrige, was ihm Numenius zuschreibt, nicht hätte sagen können, und daher Fr. 72 ihm ganz abzusprechen sei. Ob er das, was der Tod der Seelen ist, ὕδωρ γενέσθαι, einen Genuss für sie genannt hätte, kann man bezweifeln; aber die Verbindung der Seele mit einem Leibe konnte er ebensogut, wie den Rausch, für eine Verunreinigung und Schwächung durch Feuchtwerden halten, die aber doch einen Genuss gewähre. Seine eigenen Worte gibt am urkundlichsten wohl Plotin in der von Lass. I, 131 nachgewiesenen Stelle IV, 8, 1, der auch Jamblich's obenangeführte Aussage entnommen sein wird: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος . . . ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπών, καὶ „μεταβάλλον ἀναπαύεται“ καὶ (Fr. 82) „κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι“ (hiefür vermuthet Lass. nach Creuzer ἄγχεσθαι, aber die Stelle des Aeneas spricht, wie er selbst bemerkt, für ἄρχ.) εἰκάζειν ἔδωκεν (nämlich über die Gründe des Herabkommens der Seele) ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον. (Κάματος kommt bei Her. auch Fr. 104 vor; Gomperz Apol. d. Heilk. 11 hat diese zwei Stellen übersehen. Wenn Plut. sol. anim. 7, 4 S. 964 von Empedokles und Heraklit gemeinschaftlich sagt, sie tadeln die Natur (hierüber S. 655, 3 Schl.) ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν . . . ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου, καὶ τέρπεσθαι τὸ γενόμενον παρὰ φύσιν μέλεσι τοῦ γεννήσαντος ἀποσπωμένοις, so glaube ich nicht, dass in den Worten von ὅπου an (wie diess Schuster 185, 1 annimmt) mehr als das τέρπεσθαι heraklitisch ist, alles übrige erinnert nur an Empedokles; s. u. S. 730[4] f. Auch für τέρπεσθαι möchte ich aber τρέφεσθαι vermuthen: vgl. 732, 1[4].

1) Fr. 122 b. Clem. Strom. IV 532 B. Coh. 13 D. Theod. cur. gr. aff. VIII, 41. S. 118. Stob. Floril. 120, 28 Schl.: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι. Auf den gleichen Gegenstand bezieht sich vielleicht Fr. 7 b. Clem. Strom. II, 366 B. Theod. I, 88. S. 15: ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. Statt ἔλπηται und ἐξευρήσει hat Theod.: ἐλπίζητε und εὑρήσετε. Schuster und Bywater vermuthen ἔλπηαι, ersterer auch ἐξευρήσεις oder —σεαι. Dass mit diesem Ausspruch das gleiche ausgesagt werden solle, wie mit dem

einem anderen verheisst er den rühmlich Gefallenen ihren Lohn [1]), in einem dritten redet er vom Zustand der Seelen im Hades [2]), in zwei weiteren erwähnt er der Dämonen [3]) und | der

(durch falsche Uebersetzung in Jesaj. 7, 9 hineingetragenen) *nisi credideritis non intelligetis*, sagt zwar Clemens, und Teichmüller II, 128 wiederholt es; einer Widerlegung bedarf diess aber nicht. Mit Sicherheit lässt sich allerdings die Meinung des abgerissenen Wortes nicht bestimmen.

1) Fr. 101 b. Clem. Strom. IV, 494 B. Theod. cur. gr. aff. IX, 39. S. 117: *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι*, vgl. Fr. 102 Theod. ebdas.: *ἀρηϊφάτους οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ οἱ ἄνθρωποι*, was ich beides nicht mit Schuster S. 304 für Ironie halten kann.

2) Fr. 38 Plut. fac. lun. 28, Schl. S. 943: *Ἡράκλ. εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην.* Der Sinn dieser Worte ist dunkel; auch Schuster's Erklärung: „die Seelen wittern nach dem Hades", streben ihm als einer Erholung (vgl. S. 710, 2) begierig zu, befriedigt mich um so weniger, da die Worte diess kaum besagen können, und Plut. dieselben als Beleg dafür gibt, dass die Seelen im Jenseits sich von Dünsten nähren können. Soulier 243 schlägt vor: „sie haben ein Vorgefühl des Hades;" da müsste aber für *καθ' ᾅδην* „*κ. ᾅδου*" stehen. Teichmüller II, 244 f. gibt dem *ὀσμᾶσθαι*, um dadurch einen vermeintlichen Anklang an Aegyptisches zu erhalten, die ihm fremde Bedeutung des Einathmens. Pfleiderer 217 f. vermuthet für *ὀσμῶνται*, das Plutarch unbestreitbar gelesen hat, *ὁσιοῦνται*, sie werden entsühnt; was doch nur dann erlaubt wäre, wenn wir wüssten, in welchem Zusammenhang die Worte standen, und wenn eben durch diesen die überlieferte Lesart ausgeschlossen, die neue empfohlen würde. Bei derselben Veranlassung wie Fr. 38 könnte gesagt sein, was Arist. De sensu 5. 443 a 23 anführt (Fr. 37): *ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.* Bernays I, 97 bezieht es, wie mir scheint gezwungen, auf den Weltbrand, den der Mensch wohl schwerlich riechen wird, denn dann wird mit allem andern auch er selbst Rauch. Mir scheint es, man habe in diesen Sätzen nichts besonderes zu suchen.

3) Fr. 123 Hippol. Refut. IX, 10: *ἔνθα δεόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων* (so Bern. statt *ἐγερτιζόντων*) *καὶ νεκρῶν.* Der Text dieses Bruchstückes ist verdorben (die Verbesserungsvorschläge bei Bywater); so viel scheint mir aber klar zu sein, dass es sich auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen bezieht; vgl. Hes. *Ἐ. κ. ἡμ.* 120 ff. 250 ff. Wenn Lass. I, 185 in demselben eine „Auferstehung der Seelen" gelehrt findet, so ist diess wenigstens im Ausdruck schief, denn *ἐπανίστασθαι* bedeutet hier nicht „auferstehen", sondern „sich erheben", nämlich eben zu Aufsehern der Menschen; noch verfehlter ist es aber, wenn Herakl. (II, 204) zwar nicht diejenige *ἀνάστασις σαρκὸς*, welche Hippolytus a. a. O. in unserem Bruchstücke deutlich (*φανερῶς*, wie statt *φανερᾶς* zu lesen ist) ausgesprochen sieht, aber wenigstens die Annahme zugemuthet wird, dass alle die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich in einer späteren Weltperiode wieder zu einem solchen

Heroën[1]), indem er der Obhut der ersteren nicht blos die Lebenden, sondern auch die Todten zuweist, wie er denn auch gelehrt haben soll, alles sei voll von Seelen und Dämonen[2]). Es ist daher ohne Zweifel wirklich seine Ansicht, dass die Seelen aus einem höheren Dasein in den Körper eintreten, und nach dem Tode, wenn sie sich dieses Vorzugs würdig gemacht haben, als Dämonen in ein reineres Leben[3]) zurückkehren, wogegen er für | die übrigen die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades beibehalten zu haben scheint[4]). Die Frage, ob die Fortdauer nach dem Tode sich über das Ende der gegenwärtigen Welt hinaus erstreckt, scheint er gar nicht berührt zu haben[5]); was gleichfalls beweisen würde, dass die

zusammenfinden. Diese Vorstellung ist für Heraklit nicht blos viel zu gesucht, und es fehlt für dieselbe bei ihm nicht blos gänzlich an einem Beweis, sondern sie verträgt sich auch nicht mit seiner Anschauungsweise: jene Stofftheile sind ja in der späteren Weltperiode nicht mehr vorhanden, es sind andere Stoffe aus ihnen geworden, und wenn diese vielleicht auch theilweise wieder in Bestandtheile menschlicher Leiber sich umsetzen mögen, so liegt doch gar kein Grund zu der Annahme vor, gerade aus denjenigen Stoffen, welche aus einem bestimmten Leibe entstanden sind, und aus keinen andern, werde sich später irgend einmal wieder ein Leib bilden. — Dass Plutarch das, was er v. Rom. 28. Def. or. 10, S. 415 von dem Aufsteigen der Menschen zu Heroen, Dämonen und Göttern sagt, Heraklit (Pfleiderer 220. Chiappelli Framm. di Eracl. 31), und nicht vielmehr neupythagoreischer oder anderer gleich später Ueberlieferung verdankt, ist durchaus unerweislich und unwahrscheinlich.

1) Fr. 118 Orig. c. Cels. VII, 62: *οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι.*

2) Diog. IX, 7 vgl. S. 672, 2.

3) Und zwar in ein individuelles Leben, nicht, wie Theodoret V, 23. S. 73 sagt: in die Weltseele.

4) M. vgl. hiemit die verwandte Eschatologie Pindar's, oben S. 59. Teichmüller's (I, 74) Versuch, Heraklit die Annahme einer Fortdauer nach dem Tod abzusprechen, widerlegt sich durch alles bisherige, und auch Schläger (Empedocles quat. Heracl. secutus sit. Eisenach 1878. S. 22), der ihm beipflichtet, sagt uns nicht, wie andere als Einzelseelen im Hades riechen, sich nach Veränderung sehnen, von Dämonen behütet werden können, wie den Menschen nach dem Tod unerwartetes widerfahren kann, wenn sie den Tod nicht überleben.

5) Es wird wenigstens gar nichts darüber berichtet; während doch die stoische Beantwortung der obigen Frage Anlass genug geboten hätte, Heraklit's zu erwähnen, wenn von ihm eine Aeusserung über sie vorlag.

Annahme derselben nicht aus seinem eigenen System herausgewachsen, sondern von aussen in dasselbe hineingetragen war.

Inwieweit Heraklit auf das leibliche Leben des Menschen eingieng, lässt sich aus dem wenigen, was uns in dieser Beziehung mitgetheilt ist, nicht mit Sicherheit abnehmen[1]). Dagegen sind uns manche Sätze von ihm überliefert, in denen er seinen Standpunkt auf die Erkenntnissthätigkeit und das sittliche Handeln des Menschen anwendet.

Was nun zunächst das Erkennen betrifft, so konnte er die Aufgabe desselben nur in dem suchen, was ihm selbst der Mittelpunkt aller seiner Ueberzeugungen ist, das ewige Wesen der Dinge im Fluss der Erscheinung zu ergreifen, von dem Schein dagegen, der uns ein beharrliches Sein des veränderlichen vorspiegelt, sich zu befreien. So erklärt er denn auch, die Weisheit bestehe nur in Einem, die Vernunft zu erkennen, welche alles durchwaltet[2]); dem Gemeinsamen müsse man

1) M. sieht aus Fr. 89 b Plut. Def. orac. c. 11. Plac. V, 24. Philo qu. in Gen. II, 5 Schl. S. 82 Auch. Cens. Di. nat. c. 16, vgl. Bernays I, 52 f., dass er ein Menschenalter auf 30 Jahre berechnete, weil der Mensch im 30sten Jahr einen Sohn haben könne, der selbst wieder Vater sei, weil also die menschliche Natur in dieser Zeit ihren Kreis schliesse. Ich möchte indessen vermuthen, dass er diesen Gegenstand nur beiläufig, als Beispiel für den Kreislauf der Dinge, berührte. Auf diesen Kreislauf des menschlichen Lebens bezieht sich auch Fr. 86 b. Clem. Strom. III, 432 A: „*γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν*“, *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* (diess, wie ich trotz Schuster 193, 1. Pfleiderer 240, 1 annehme, ein Zusatz des Clemens, der sich entweder auf die S. 710, 2 besprochene Auffassung der *μεταβολὴ* bezieht, oder eine Protestation des Christen gegen den Philosophen ist, welcher den Tod einfach als Ende des Lebens behandelt; zu dem *κακίζειν τὴν γένεσιν*, das Clem. in unserem Ausspruch findet, passte er nicht) „*καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*“ (Pfleiderer's Textesänderungen kann ich nicht beitreten). Derartigen Bemerkungen ist aber kein grosser Werth beizulegen. Was Hippokr. *π. διαιτ.* I, 23 Schl. über die 7 Sinne, ebd. c. 10 über den Unterleib und über die drei Umläufe des Feuers im menschlichen Körper sagt, stammt schwerlich aus Heraklit; die Angabe ohnediess (aus Joh. Sicel., Walz Rhett. VI, 95, angef. von Bernays I, 17, 1), dass H. anatomische Untersuchungen angestellt habe, ist mehr als unsicher.

2) S. o. S. 668, 1. Diese Erkenntniss selbst wäre nach Lass. II, 344 durch „ein Sichselbstoffenbaren des Objektiven und Absoluten selber“ bedingt. Lass. beruft sich hiefür theils auf Sext. M. VIII, 8: Aenesidemus

folgen, nicht | den besonderen Meinungen der Einzelnen[1]); wenn eine Rede verständig sein wolle, müsse sie sich auf das stützen, was allen gemeinsam ist, und ein solches sei allein das Denken[2]). Blos die vernünftige Erkenntniss des Allgemeinen kann daher für ihn einen Werth haben, die sinnliche Empfindung weiss er nur mit Misstrauen zu betrachten. Was unsere Sinne wahrnehmen, ist nur die flüchtige Erscheinung, nicht das Wesen[3]); das ewiglebendige Feuer ist ihnen durch hundert Hüllen verborgen[4]); sie lassen uns als ein todtes und starres erscheinen, was in Wahrheit das lebendigste und beweglichste ist[5]). Eine spätere | an Heraklit anknüpfende

habe das *ἀληθὲς* als das *μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην* definirt, theils auf das S. 649, 2 angeführte Bruchstück. Sextus sagt jedoch nicht, dass Aenesidemus jene Definition von Heraklit habe, und wenn er es auch sagte, könnte man nicht zu viel daraus schliessen; das heraklitische Fragment aber nennt das Feuer zwar das *μὴ δῦνον*, aber nicht das *μὴ λῆθον*. So möglich es daher auch ist, dass Her. gesagt hat, das Göttliche oder die Vernunft sei allen erkennbar, so ist es doch — auch abgesehen von Lassalle's Fassung dieses Gedankens — nicht zu erweisen.

1) Fr. 92 vgl. S. 668, 2.

2) Fr. 91 Stob. Floril. 3, 84 (schon von Kleanthes Hymn. 24 berücksichtigt): *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν* (diess hält Gomperz Zu Herakl. 1045 für ein eigenes mit dem folgenden nicht unmittelbar zusammenhängendes Bruchstück): *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ* u. s. w. s. o. 667, 1. Ueber die Auffassung der Worte vgl. m. S. 668, 2.

3) Arist. Metaph. I, 6 Anf.: *ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.*

4) Diog. IX, 7: *τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι* (*ἔλεγε*). Lucret. rer. nat. I, 696: *credit enim (Heraclitus) sensus ignem cognoscere vere, cetera non credit*, sofern das Feuer die einzige sinnliche Erscheinung ist, in der die Substanz der Dinge sich ihrer wahren Beschaffenheit nach darstellt.

5) Fr. 95 b. Clem. Strom. III, 434 D (wo im vorhergehenden mit Teichmüller I, 97 f. und Bywater *Πυθαγόρᾳ τε καὶ* zu lesen ist): *θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος*: „wie das, was wir im Schlaf sehen, ein Traumbild, etwas nichtiges ist, so ist das, was wir im Wachen sehen, etwas todtes." Die Anfangsworte dieses Bruchstücks erklärt Lass. II, 320: „was wir wachend sehen und für Leben halten, ist in Wahrheit beständiges Vergehen seiner selbst." Allein dieses beständige Vergehen, in welchem ihm gerade das Leben der Natur besteht, würde Her. wohl kaum mit dem tadelnden *θάνατος* bezeichnet haben. Schuster 274 f., um der Herabsetzung der sinnlichen Erkenntniss auch hier zu entgehen, gibt eine, wie mir scheint, sehr gesuchte und wenig hera-

Theorie[1]) führt diess so aus: alle Sinnesempfindung, sagt sie, entstehe aus dem Zusammentreffen von zwei Bewegungen, sie sei das gemeinsame Erzeugniss aus der Einwirkung des Gegenstandes auf das Sinnesorgan und der Thätigkeit des Organs, welches diese Einwirkung auf seine Art in sich aufnimmt; sie zeige uns daher nichts bleibendes und an sich seiendes, sondern nur eine Einzelerscheinung, so wie diese in dem gegebenen Fall und für diese bestimmte Wahrnehmung sich darstellt. Heraklit selbst wird der Satz beigelegt, dass wir nur das empfinden, was unsere Sinne gegensätzlich berührt[2]); ob er aber die Unzuverlässigkeit der letzteren damit in Verbindung brachte, wird nicht berichtet. Um so bestimmter lauten seine Erklärungen über diese selbst. Mag auch aus der sinnlichen Beobachtung immerhin zu lernen sein, sofern auch sie uns manche Eigenschaften der Dinge aufschliesst[3]), mögen namentlich die zwei edleren Sinne, und unter diesen das Auge, vor den andern den Vorzug verdienen[4]): im Vergleich mit dem vernünftigen Erkennen hat die sinnliche Wahrnehmung überhaupt wenig Werth: schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben[5]).

klitische Deutung, die TEICHMÜLLER a. a. O. mit Recht ablehnt. Ebensowenig kann ich die von PFLEIDERER 79 gutheissen, aber mich hier nicht eingehender mit ihr auseinandersetzen.

1) Bei PLATO Theæt. 156 A ff. Ich komme S. 978[4] auf diese Darstellung zurück.

2) THEOPHR. De sensu 1, 1 f.: *οἱ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ δὲ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ (ποιοῦσι τὴν αἴσθησιν)*, was dann im folgenden so erläutert wird: *οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ' ἐναντίον παθητικὸν, τούτῳ προςέθεσαν τὴν γνώμην, ἐπιμαρτυρεῖν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν οὐ ποιεῖν αἴσθησιν.*

3) M. s. o. 712, 2. 715, 4.

4) Fr 13 HIPPOL. IX, 9: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις τοῦτα ἐγὼ προτιμέω;* über den Gesichtssinn im besondern Fr. 77 (oben S. 708, 5). Fr. 15 POLYB. XII, 27: *ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*, worin mir aber (trotz der abweichenden Ansichten von BERNAYS I, 94. LASS. II, 323 f. SCHUSTER 25, 1) doch nichts weiter zu liegen scheint, als das, was z. B. HEROD. I, 8 (vgl. THUC. I, 73, 2) fast gleichlautend ausdrückt, und was auch Polybius allein darin sucht: dass man sich auf die eigene Anschauung besser verlassen kann, als auf fremde Aussagen.

5) Fr. 4 SEXT. Math. VII, 126: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλ-*

Gerade dieses Zeugniss ist es aber, dem die meisten | allein folgen. Daher die tiefe Geringschätzung gegen die Masse der Menschen, die wir an unserem Philosophen bereits kennen; daher sein Hass gegen die willkürliche Meinung [1]), gegen den Unverstand, welcher die Stimme der Gottheit nicht vernimmt [2]), gegen die Urtheilslosigkeit, die sich von jeder Rede

μοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (was wohl jedenfalls urkundlicher ist, als die Fassung bei Stob. Floril. 4, 56). Statt der letzten drei Worte vermuthet Bernays I, 94 ff. βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος, weil bei der Lesart des Sextus der Genetiv ἐχόντων nach ἀνθρώποις höchst auffallend sei, und weil βάρβαρος zur Zeit Heraklit's wohl noch nicht die Bedeutung „roh" gehabt habe. Das letztere ist mir nun zweifelhaft; bei Aristophanes wenigstens, nicht allzu lange nach Her., hat es diese Bedeutung Wolken 492. Vögel 1573. Indessen braucht man sie ihm hier auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen besseren Sinn erhalten, wenn man es von einem solchen versteht, der meine Sprache nicht versteht, und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht. Hirzel Untersuchungen u. s. w. II, 164, 2 widerspricht dieser Erklärung (während Schuster 26, 2 mir — nicht, wie H. sagt, ich ihm — beitrat), weil βάρβαρος nicht den bezeichne, der meine Sprache nicht versteht, sondern den, der eine mir unverständliche redet. Mir scheint diess unerheblich: bezeichnet βάρβ. auch zunächst, wie das verwandte *balbus*, den, der unverständlich, und daher den, der in fremder Sprache redet, so ist doch damit unmittelbar gegeben, dass ein solcher mich gleichfalls nicht versteht; daher Paulus 1. Kor. 14, 11: ἐὰν μὴ γνῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος. Ἐχόντων ist von ὀφθ. κ. ὦτα regiert.

1) Diog. IX, 7: τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε Dass er selbst nichtsdestoweniger von Aristoteles Eth. N. VII, 4. 1146 b 29 (M. Mor. II, 6. 1201 b 5) eines übermässigen Vertrauens auf seine eigenen Meinungen beschuldigt wird, ist schon früher bemerkt worden. Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apoll. Tyan. epist. 18: ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος, diess wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt.

2) Fr. 97 Orig. c. Cels. VI, 12: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ (in der gleichen Weise, mit gleich wenig Verständniss, wie) παῖς πρὸς ἀνδρός. Die Vermuthung δαήμονος für δαίμ. (Bernays I, 14) scheint mir entbehrlich. Ueber Schuster's Auffassung dieser Stelle S. 656, 1[4]. Erklärt endlich Petersen (Hermes XIV, 304 ff.), von allen seinen Vorgängern abweichend: „der Mann heisst dem Gott einfältig, wie das Kind dem Mann", so will ich die Möglichkeit dieser Erklärung nicht unbedingt bestreiten, aber natürlicher scheint mir die, worin ich Schleiermacher folge. Um sicher zu entscheiden, müssten wir in diesem wie in anderen Fällen den Zusammenhang der Stelle kennen.

verblüffen lässt[1]), gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt[2]); daher auch sein Misstrauen gegen die Gelehrsamkeit, | die statt eigenen Forschens von anderen lernen will[3]). Er seinerseits will sich begnügen, mit vieler Arbeit weniges zu finden, wie die Goldgräber[4]), er will nicht leichthin über das wichtigste urtheilen[5]), nicht andere befragen, sondern sich selbst[6]), oder vielmehr die Gottheit;

1) Fr. 117 Plut. aud. po. 9, Schl. S. 28. De aud. 7, S. 41: βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

2) Fr. 118 Clem. Strom. V, 549 C: δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. Die erste Hälfte dieses Bruchstücks finde ich weder durch Schleiermacher, welcher δοκέοντα und γινώσκειν φυλάσσει lesen will, noch durch Lassalle II, 321 f. befriedigend erklärt, und auch Schuster's Vorschlag 340, 1: δοκ. γ. ὃ δοκιμώτατον γίνεται γινώσκει φυλάσσειν („so ein Dichter entscheidet sich von dem, was als glaublich gilt, das glaublichste anzunehmen") genügt mir nicht. Eher gienge Bywater's γινώσκει πλάσσειν. Am besten gefällt mir aber Pfleiderer's (S. 25), nur theilweise von Bergk vorweggenommene Vermuthung: δοκ. γ. ὁ δοκ. γινώσκειν φλυάσσει: „auch der angesehenste von denen, welche für Erkennende gehalten werden, schwatzt nur". In der zweiten Hälfte will Lass. unter den ψευδῶν τέκτονες die Sinne verstehen; ich halte diess für unmöglich, und denke dabei (unter Schuster's und Pfleiderer's Zustimmung) an die Mythologen und Dichter; vgl. S. 633, 2.

3) In diesem Sinn haben wir nämlich, wie auch schon früher bemerkt wurde, Heraklit's Aeusserungen gegen die Vielwisserei (oben 476, 4. 309, 3) zu verstehen. Das Bruchstück über die Polymathie b. Stob. Floril. 34, 19 hat schon Gaisford mit Recht Anaxarch zurückgegeben.

4) Fr. 8 Clem. Strom. IV, 476 A: χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσι ὀλίγον. Welche Anwendung H. von diesem Beispiel machte, wird nicht gesagt; die obenbezeichnete scheint mir die natürlichste. M. vgl. auch Fr. 19. 65, oben S. 668, 1. 669, 3, und das von Lass. II, 312 nachgewiesene Fr. 49 Clem. Strom. V, 615 B: χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον, wo die ἱστορία, das eigene Forschen, von der blossen Polymathie zu unterscheiden ist.

5) Nach Diog. IX, 73 soll er gesagt haben, was aber doch nicht recht heraklitisch lautet: μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

6) Fr. 80 (Plut. adv. Col. 20, 2. S. 1118 u. a. vgl. Bywater): ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Die richtige Erklärung dieses Worts, das Aeltere und Neuere häufig auf die Forderung der Selbsterkenntniss beziehen, gibt wohl Diog. IX, 5: ἑαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ. (Vgl. Schuster 59, 1. 62, 1.) Ob Plotin IV, 8, 1. S. 468 den Ausdruck ebenso versteht, ist mir zweifelhaft; V, 9, 5. S. 559 folgt er derjenigen Auffassung, nach welcher das ἐμαυτὸν den gesuchten oder erforschten

denn das menschliche Gemüth hat keine Einsicht, nur das göttliche hat sie[1]), und | keine menschliche Weisheit ist etwas anderes, als Nachahmung der Natur und der Gottheit[2]). Nur wer dem göttlichen Gesetz, der allgemeinen Vernunft lauscht, findet die Wahrheit, wer dagegen dem täuschenden Schein der Sinne und den unsicheren Meinungen der Menschen folgt, dem bleibt sie ewig verborgen[3]). Eine wissenschaftliche Erkenntnisstheorie ist diess allerdings noch nicht; ja wir können gar nicht annehmen, dass Heraklit das Bedürfniss einer solchen empfunden, dass er sich die Nothwendigkeit klar gemacht habe, vor

Gegenstand bezeichnet, wenn er in einer Erörterung über die Einheit des Denkens und des Seins sagt: *ὀρθῶς ἄρα . . . τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων*. Für den ursprünglichen Sinn der Worte ist diess aber natürlich nicht entscheidend; noch weniger aber kann ich Lassalle's Annahme beitreten, dass der Zusatz *ὡς ἓν τ. ὄ.* gleichfalls Heraklit angehöre, und der ganze Spruch besagen wolle: „man müsse sich ebenso betrachten, wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend, wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen." Wie man diess aus den Worten herausbringen soll, wüsste ich nicht zu sagen, und dass Her. von *ὄντα* gesprochen hat, ist mir nicht wahrscheinlich; das *ὡς ἓν τ. ὄ.* halte ich für einen Zusatz Plotin's, welcher die Anwendung des heraklitischen Ausspruchs auf die vorliegende Frage rechtfertigen soll. — Den farblosen Satz b. Stob. Floril. 5, 119: *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν* erkennt Schleiermacher richtig als unächt.

1) Fr. 96 f. oben S. 668, 1. 717, 2.

2) M. s. Fr. 91 (S. 767, 1). Das gleiche scheint der ursprüngliche Sinn der Sätze (Fr. 98 f.), welche der platonische grössere Hippias 289 A f., offenbar nicht mit den Worten unsers Philosophen, als heraklitisch anführt: *ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἄλλῳ [ἀνθρωπείῳ] γένει συμβάλλειν, . . . ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν*. Bei Hippokr. *π. διαιτ.* I, 12 ff. wird an vielen, nicht durchaus glücklich gewählten Beispielen ausgeführt, dass alle menschlichen Künste durch Nachahmung natürlicher Vorgänge entstanden seien, wenn auch die Menschen sich dessen nicht bewusst seien. Auch dieser Gedanke scheint heraklitisch, die Ausführung dagegen, wie sie hier vorliegt, dürfte es nur kleineren Theils sein. Vgl. Bernays I, 22 ff. Schuster 286 ff.

3) Es ist insofern der Sache nach richtig, wenn Sext. Math. VII, 126. 131 von H. sagt: *τὴν αἴσθησιν . . ἄπιστον εἶναι νενόμικε, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοὶ κριτήριον ἀληθείας φησίν*. Wenn ihn dagegen manche Skeptiker zu den Ihrigen zählten (Diog. IX, 73, vgl. Sext. Pyrrh. I, 209 ff.), so ist diess nur die bekannte Willkür dieser Schule.

jeder Untersuchung über die Dinge sich über die Bedingungen des Erkennens und die Methode der Forschung Rechenschaft zu geben; die obigen Sätze ergaben sich ihm vielmehr, wie gleichzeitig dem Parmenides[1]) seine verwandten Behauptungen, im wesentlichen als Folgesätze einer physikalischen Theorie, die ihn mit dem sinnlichen Schein in einen so schroffen Gegensatz brachte, dass er ihr zu liebe den Sinnen misstrauen zu müssen glaubte. Daraus folgt nun freilich durchaus nicht, dass er sein System unabhängig von der Erfahrung, durch ein rein apriorisches Verfahren, zu bilden beabsichtigte; da ja diese Absicht selbst schon jene erkenntnisstheoretischen und methodologischen Untersuchungen voraussetzen würde, die wir ihm, wie der ganzen vorsokratischen | Philosophie, absprechen mussten. Noch viel weniger aber gestatten Heraklit's Aussprüche und die Aussagen unserer glaubwürdigsten Zeugen, den alten Ephesier zum ersten grundsätzlichen Vertreter des Empirismus zu machen, ein Dringen auf Beobachtung und Induktion bei ihm zu finden[2]). Sondern

1) Ueber den S. 565 f.

2) Schuster S. 19 ff. (gegen ihn: Peipers Erkenntnisstheorie Plato's 671 f.) stützt sich für diese Behauptung zunächst auf die S. 630, 1 besprochenen Fragmente 2. 5; allein davon, dass der λόγος ἀεὶ ὤν nur durch die Sinne vernommen werde, dass man „die sichtbare Welt beobachten“ und „auf Grund des Augenscheins“ den Sachverhalt verfolgen solle, steht Fr. 2 kein Wort, noch weniger davon, dass dieses der einzige Weg zur Erkenntniss der Wahrheit sei; und ebenso wird in Fr. 5 fremdartiges hineingetragen, wenn Sch. den Philosophen die Menschen darüber tadeln lässt, dass sie „nicht nach Erkenntniss suchen, durch Erforschung dessen, worauf sie tagtäglich stossen“ (dass sie, um zu erkennen, nicht den Weg der Beobachtung einschlagen), während er sie vielmehr tadelt, dass sie das „nicht verstehen (oder: bedenken, φρονέουσι), worauf sie täglich stossen“, und sich nicht (auf welchem Wege, wird nicht gesagt) darüber unterrichten. Weiter verweist Sch. auf Fr. 47, wo aber ebenfalls von dem, was er hineinliest, nicht das geringste zu finden ist, (vgl. S. 665, 1) und auf die S. 716, 4 angeführten Worte: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. Allein auch in diesen liegt nicht, dass die μάθησις nur durch Gesicht und Gehör erfolge, sondern nur, dass die Genüsse des Erkennens irgend welchen anderen vorzuziehen seien; wie viel aber zum Erkennen die Beobachtung, wie viel das Denken beitrage, sagt das Bruchstück nicht. Darüber ferner, dass Fr. 92 unter dem ξυνὸν oder dem λόγος ξυνὸς nicht „die Rede der sichtbaren Welt“ gemeint ist, und nicht diejenigen getadelt werden, welche „den eigenen Gedanken nachhängen“, „im Unsichtbaren statt im Sichtbaren

sein | Nachdenken galt zunächst dem Gegenständlichen der Natur; wobei er freilich, wie schliesslich jeder Philosoph,

jeder eine besondere Lösung des Welträthsels suchen" (Sch. 23 f.) vgl. m. S. 668, 2; davon nicht zu reden, dass Heraklit mit seinem εἷς ἐμοὶ μύριοι (s. o. 633, 1) doch sicher seinen eigenen Gedanken nachhieng, und die κοινὴ γνώμη, auf die Schuster mit Aenesidemus (b. Sext. Math. VIII, 8) sein ξυνὸν deutet, für ihn am wenigsten eine Auktorität war. Beruft sich endlich Sch. S. 27 f. auf Lucrez I, 690 ff., welcher die Sinne das nennt, *unde omnia credita pendent, unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem*, so hat er übersehen, dass L. diess nicht aus den heraklitischen, sondern aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus gegen Heraklit bemerkt; wo er dagegen die Lehre des letzteren wiedergeben will, sagt er (wie S. 715, 4 nachgewiesen ist), Her. schreibe unter allen sinnlichen Wahrnehmungen nur der des Feuers (aber nicht, wie Sch. sagt: des Feuers „unter allen seinen Hüllen und Wandlungen", sondern des einfachen, sichtbaren Feuers) Wahrheit zu; und um der missverstandenen ersten Aussage willen der zweiten den Glauben versagen, heisst den Sachverhalt umkehren. Schlägt aber dieses vermeintliche Zeugniss für Schuster's Ansicht vielmehr in ein sehr bestimmtes Zeugniss gegen sie um, so erhellt ihre Unrichtigkeit neben allem dem, was S. 715, 4. 5. 716, 5 angeführt ist, auch aus der aristotelischen Aussage (715, 3): Plato sei in seiner Ueberzeugung, ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, Heraklit gefolgt. Dieses Zeugniss desshalb nicht gelten zu lassen, weil Heraklit dann ein vollständiger Skeptiker hätte sein müssen, da nach ihm alles im Fluss sei (Pfleiderer 68) ist verfehlt: Aristoteles sagt ja nur, die αἰσθητὰ seien aus diesem Grunde nicht Gegenstand des Wissens; und könnte sich auch Heraklit selbst nicht so ausgedrückt haben, da ihm die Unterscheidung der αἰσθητὰ und νοητὰ noch fremd ist, so gehört ihm doch der Gedanke, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge nur dann erkannt werde, wenn man sie nicht in dem sucht, was die Sinne uns zeigen; denn dass sie alle nur wechselnde Gestalten des πῦρ ἀείζωον sind, sagen uns nicht unsere Augen und Ohren. Ebenso unstatthaft ist aber auch Schuster's Auskunft S. 31, dass Arist. hier nur von Kratylus und den Herakliteern spreche, „die eben in diesem Punkt sehr verschieden von ihrem Meister dachten". Arist. sagt ja nicht: ταῖς τῶν Ἡρακλειτείων δόξαις, sondern: ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, eine Ἡρακλείτειος δόξα ist aber ebenso gewiss eine Meinung Heraklit's, wie die Ἡρακλείτειος θέσις Phys. I, 2. 185 a 7 ein Satz Heraklit's ist, die Ἡρακλείτειοι λόγοι in der Parallelstelle zu der unsrigen, Metaph. XIII, 4 (s. o. 634, 1) Behauptungen Heraklit's sind. Ἡρακλείτειος heisst eben: von Heraklit herrührend, und liesse sich damit vielleicht auch in ungenauerem Ausdruck eine Ansicht bezeichnen, die erst von seinen Schülern aus seiner Lehre abgeleitet wurde, so konnte er doch unmöglich von einer solchen gebraucht werden, die seiner eigenen widersprach. Sch. nimmt daher noch die weitere Annahme zu Hülfe, dass Arist. die Schlüsse, welche erst

thatsächlich von der Wahrnehmung ausgieng und durch ihre Verarbeitung sich seine Ueberzeugungen bildete, sich selbst jedoch die Frage, aus welchen Quellen diese geflossen seien, noch nicht vorlegte. Nachdem er aber auf diesem Wege zu Annahmen gekommen war, die den Aussagen unserer Sinne widerstritten, so erklärte er nicht, wie es ein wirklicher Empiriker hätte thun müssen, jene Annahmen für verfehlt, sondern die Sinne für trügerisch, und die Vernunfterkenntniss allein für zuverlässig. Durch welches Verfahren wir aber zu

Plato aus Heraklit's Lehre zog, diesem selbst unterschiebe; ein Verdacht, zu dem man offenbar nur dann ein Recht hätte, wenn die Aussage des Arist. anderen, glaubwürdigeren Zeugnissen widerspräche, während sie thatsächlich vielmehr mit allen übereinstimmt. Daraus aber, dass Protagoras seinen Sensualismus mit dem Satz vom allgemeinen Werden zu vereinigen wusste, kann man nicht mit Schuster 31 f. schliessen, auch Heraklit habe alles Gewicht auf die sinnliche Wahrnehmung gelegt, und vollends nicht, wenn man, wie er, einen Kratylus durch seine Verwerfung des Sinnenzeugnisses mit Her. in Widerspruch treten lässt; denn warum hätte nicht der Sophist, der gar nicht den Anspruch machte, Heraklit's Lehre als solche wiederzugeben, noch viel leichter von ihr abweichen können, als (nach Schuster's Annahme) ein Philosoph, der sich ganz entschieden zu dieser Lehre bekannte? Es ist aber auch nicht richtig, dass Prot. annahm, „dass es eine ἐπιστήμη gebe, und dass sie dasselbe sei, wie die αἴσθησις und die auf dieser beruhende Meinung"; sondern er hat vielmehr (vgl. S. 978[4] ff.) wegen der Relativität der Wahrnehmungen die Möglichkeit des Wissens geleugnet. So weit daher überhaupt ein Schluss von Protagoras auf Heraklit erlaubt ist, kann derselbe nur dahin gehen, dass dieser so wenig, wie jener, der sinnlichen Erkenntniss objektive Wahrheit zuerkannt habe. Hat doch auch z. B. der Akademiker Arcesilaos die Unmöglichkeit des Wissens lediglich aus der Unsicherheit der Wahrnehmungen erwiesen (vgl. Th. III a, 491 f.); aber niemand wird daraus schliessen, dass Plato, dessen Spuren er in seiner Bestreitung der sinnlichen Erkenntniss folgte, von keiner anderen gewusst habe. Sucht schliesslich noch Hirzel Untersuch. II, 160 ff. Heraklit's Sensualismus mit der Annahme zu stützen, Kleanthes habe seine Vergleichung der Wahrnehmung mit dem Abdruck eines Siegels im Wachse (Th. III a, 72) von Heraklit entlehnt, so ist dagegen zu bemerken, dass es sich 1) Theat. 191 C ff. nicht um die Wahrnehmung handelt, sondern um das Gedächtniss, und dass 2) diese Ausführung, wenn sie überhaupt einen Vorgänger berücksichtigt, sich weit eher auf Antisthenes beziehen wird, als auf Heraklit, zu dessen Lehre vom Seelenfeuer und seiner beständigen Veränderung sie schlecht genug passen würde. Vgl. Th. II a, 300.

dieser Vernunfterkenntniss gelangen, hat Heraklit so wenig, als sonst einer von den vorsokratischen Philosophen, ausdrücklich gefragt. Auch der Grundsatz, den ihm neuere Gelehrte zuschreiben zu dürfen geglaubt haben [1]), dass uns die Namen der Dinge über das Wesen derselben Aufschluss geben, lässt sich weder durch direkte Zeugnisse [2]), noch durch einen Rückschluss aus dem platonischen Kratylus mit Sicherheit bei ihm nachweisen [3]); und so gut er sich auch | mit Heraklit's An-

1) Lassalle II, 362 ff. Schuster 318 ff. Siebeck Gesch. d. Psychol. I, 271. Gegen Lass. vgl. auch Steinthal Gesch. d. Sprachw. I, 168 [2] ff.

2) Lass. beruft sich auf Prokl. in Parm. I, 12 Cous.: (Sokrates bewundere) *τοῦ Ἡρακλειτείου (διδασκαλείου) τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδόν*. Allein diese Aeusserung, in der nicht einmal Her. selbst, sondern nur seine Schule genannt ist, gründet sich lediglich auf den platonischen Kratylus; und das gleiche gilt von den Stellen des Ammon. De interpr. 24 b. 30 b. In der zweiten heisst es ausdrücklich: Sokrates zeige im Kratylus, dass die Namen nicht *οὕτω φύσει* seien, *ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν* (den aber Sokrates dort nicht nennt); und ebenso verweist die erste mit der Bemerkung: manche halten die Namen für *φύσεως δημιουργήματα, καθάπερ ἠξίου Κρατύλος καὶ Ἡράκλειτος*, unverkennbar auf das platonische Gespräch (428 E), wie diess auch Schuster 319 f. anerkennt. Noch weniger beweist für die obige Behauptung Fr. 2 (s. o. 630, 1), auf das sich Siebeck beruft.

3) Im Kratylus behauptet allerdings der Herakliteer dieses Namens: *ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν* (383 A vgl. 428 D ff.); und dass Kratylus diess wirklich behauptet hat, ist um so wahrscheinlicher, da auch die wunderlichen Folgerungen, die er S. 384 B. 429 B f. 436 B f. aus seinem Satz ableitet, zu seinen sonstigen Uebertreibungen der heraklitischen Lehre (s. u. S. 749) auf's beste passen. Aber dass auch Her. selbst schon jenen Grundsatz aufstellte, folgt daraus noch nicht; und wenn Schuster glaubt, eine Schule, welche die Lehre vom Fluss aller Dinge so übertrieb, wie Kratylus, hätte nicht zuerst auf denselben kommen können, so weiss ich nicht, warum sie diess nicht gekonnt haben sollte, sobald sie nur nicht aus jener Lehre die skeptischen Consequenzen des Protagoras zog. Wenn aber auch Kratylus jenen Satz nicht zuerst aufgestellt hat, muss er desshalb doch nicht nothwendig von Heraklit herrühren: zwischen dem Tod dieses Philosophen und dem Zeitpunkt, in dem Krat. von Plato gehört wurde, liegen ja noch mehr als 60 Jahre. Schuster will nun freilich S. 323 f. den obenerwähnten Grundsatz auch bei Protagoras nachweisen, der ihn nur von Heraklit überkommen haben könne. Aber in dem einzigen, was Sch. für sich anführt, dem Mythus des platonischen Protagoras, liegt er nicht im geringsten: Prot. sagt 322 A, der Mensch habe wegen seiner Gottverwandtschaft schon frühe die Kunst des Sprechens erlernt; aber daraus folgt doch nicht, dass alle sprachlichen Bezeichnungen

schauungsweise vertragen würde[1]), so geben uns doch die in seinen Bruchstücken vorkommenden Wortspiele und Etymologieen[2]) noch kein Recht zu der Annahme, er habe diese Benützung der sprachlichen Bezeichnung schon in der gleichen Weise, wie die Späteren, theoretisch zu rechtfertigen versucht.

Was vom Erkennen gilt, gilt auch vom Handeln. Unser Philosoph, der beide Gebiete überhaupt noch nicht strenger auseinanderhält, wird für beide nur das gleiche Gesetz aufstellen, er wird aber auch über das Verhalten der meisten Menschen in | dem einen Fall nicht milder urtheilen können, als in dem andern. Die meisten leben dahin wie das Vieh[3]), sie wälzen sich im Schmutz und nähren sich von Erde gleich dem Gewürm[4]); sie werden geboren, zeugen Kinder und

richtig seien. Glaubt Sch. schliesslich S. 324 f., dass auch Parmenides in den S. 581, 3 angeführten Versen auf Heraklit's Beschäftigung mit den „bezeichnenden Namen" Rücksicht nehme, so liegt zu dieser Vermuthung, wie mir scheint, keinerlei Grund vor. Den vorstehenden Bemerkungen schliesst sich mit andern Soulier 282 f. und der von ihm angeführte Bonghi in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Kratylus im wesentlichen an.

1) Schaarschmidt Samml. d. plat. Schr. 253 f. bestreitet diess, weil eine natürliche Richtigkeit der Worte, eine feststehende Bestimmtheit derselben, mit dem Fluss aller Dinge sich nicht vereinigen lasse, und aus demselben Grund will es Schuster S. 321 nur für den Fall zugeben, dass man seine S. 635, 1 besprochene Deutung des *πάντα ῥεῖ* annimmt. Aber der Fluss aller Dinge schliesst ja, auch nach unserer Auffassung, das Beharren des allgemeinen Gesetzes nicht aus, sondern ein; und da nun dieses von Heraklit als der Logos gefasst wird, so würde der Gedanke, dass auch der menschliche Logos (Vernunft und Sprache in diesem Begriff zusammengefasst) als Theil des göttlichen Wahrheit habe, seinem Standpunkt wohl entsprechen.

2) *Βίος* und *βιὸς* s. o. 640, 2 Schl., wo aber der Name mit der Sache im Gegensatz steht; *διαφέρεσθαι* und *ξυμφέρεσθαι* 657, 3; *μόροι* und *μοῖραι* 712, 1; *ξὺν νόῳ* und *ξυνῷ* 715, 2, vielleicht auch *Ζηνὸς* und *ζῆν* 670, 3; *αἰδοίοισιν* und *ἀναιδέστατα* 731, 1; *σῶμα* und *σῆμα* dagegen ist nicht heraklitisch, vgl. 704, 2. Noch unerheblicher ist der Gebrauch von *ὄνομα* als Umschreibung.

3) S. o. S. 632, 6.

4) Diess kann wenigstens der Sinn und Zusammenhang der Worte gewesen sein, die Athen. V, 178 f. und Arist. De mundo c. 6 Schl. anführen, ersterer (aus Aristoteles): *μήτε „βορβόρῳ χαίρειν" καθ' Ἡράκλειτον* (Fr. 54), letzterer: *„πᾶν ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται"* (Fr. 55). Indessen ist

sterben, ohne ein höheres Lebensziel zu verfolgen[1]). Der Verständige wird das, wonach die Masse strebt, als ein werthloses und vergängliches geringachten[2]); er wird nicht seine eigenen Einfälle, sondern allein das gemeinsame Gesetz zur Richtschnur nehmen[3]); nichts wird er mehr fliehen, als den Uebermuth, die Ueberschreitung der Schranken, welche dem Einzelnen und der menschlichen Natur gesetzt sind[4]), und indem er sich so der Ordnung des Ganzen unterwirft, wird er jene Zufriedenheit erlangen, welche Heraklit für das höchste Lebensziel erklärt haben soll[5]). Es hängt nur | von dem Menschen selbst ab, glücklich zu sein; die Welt ist immer so, wie sie sein soll[6]), es kommt nur darauf an, sich in die Weltordnung

der Text und der Sinn des letzteren sehr unsicher. Statt *τὴν γῆν* setzt Bywater nach Stob. Ekl. I, 86 (vgl. Plato Krit. 109 B), *πληγῇ*, in welchem Fall der Ausspruch vielleicht eher politisch zu deuten wäre. Im übrigen vgl. m. über das Bruchstück Byw. Bernays I, 23. Schuster 263.

1) Fr. 86, oben 714, 1. Wegen seiner wegwerfenden Aeusserungen über die Masse der Menschen nennt Timon b. Diog. IX, 6 unsern Philosophen *κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος*.

2) So viel mag nämlich dem zu Grunde liegen, was Lucian V. auct. 14 Heraklit in den Mund legt: *ἡγέομαι τὰ ἀνθρώπινα πρήγματα ὀϊζυρὰ καὶ δακρυώδεα καὶ οὐδὲν αὐτέων ὅ τι μὴ ἐπικήριον.* Dass sich Aeusserungen dieser Art bei Her. fanden, lässt auch die Behauptung, er habe über alles geweint (s. S. 626 m.), vermuthen.

3) Fr. 92. 91 s. o. 668, 2. 715, 2. Fr. 107 Stob. Floril. 3, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας* wird von Bywater nicht ohne Grund beanstandet.

4) Fr. 103 Diog. IX, 2: *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην.* Auf eine bestimmte Art dieser *ὕβρις* bezieht sich Fr. 105 Arist. Polit. V, 11. 1315 a 30. Eth. N. II, 2. 1105 a 7. Eth. Eud. II, 7. 1223 b 22: *χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνέεται.* Die Erweiterungen dieses Satzes bei Plut. De ira 9, S. 457. Coriol. 22. Jambl. Cohort. S. 334 K. halte ich nicht (mit Byw.) für ursprünglich; seinen Sinn betreffend, scheint er mir trotz Eth. N. II, 2 (worüber Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1888, 1335) wegen des Beisatzes *ψυχ. γ. ὠν.*, nicht auf den Kampf mit der eigenen, sondern mit fremder Leidenschaft zu gehen.

5) Theod. cur. gr. aff. XI, 6, S. 152: Epikur hielt das Vergnügen für das höchste Gut, Demokrit setzte dafür die *ἐπιθυμία* (l. *εὐθυμία*), Heraklit endlich *ἀντὶ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν.* Fr. 104 Stob. Floril. 3, 83: *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον* (es wäre kein Glück für die Menschen, wenn alle ihre Wünsche erfüllt würden).

6) M. vgl. was S. 664, 4 angeführt ist.

zu finden: das Gemüth des Menschen ist sein Dämon [1]). Und wie mit dem Einzelnen, verhält es sich auch mit dem Gemeinwesen. Auch für den Staat ist nichts nöthiger, als die Herrschaft des Gesetzes; die menschlichen Gesetze sind ein Ausfluss des göttlichen, auf ihnen beruht die Gesellschaft, und ohne sie wäre kein Recht [2]); ein Volk muss daher für sein Gesetz kämpfen, wie für seine Mauer [3]). Diese Herrschaft des Gesetzes leidet aber gleichsehr, ob nun die Willkür eines Einzelnen herrscht, oder die Willkür der Masse. Heraklit ist daher zwar ein Freund der Freiheit [4]), aber er hasst und verachtet die Demokratie, die auch dem Besten nicht zu gehorchen | und keine hervorragende Grösse zu ertragen weiss [5]),

1) Fr. 121 (Alex. De fato c. 6, S. 16 Or. Plut. qu. plat. 1, 1, 3. S. 999. Stob. Floril. 104, 23): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Damit soll aber, wie in dem entsprechenden Wort Epicharm's (s. o. 497, 4), nur gesagt sein, dass das Glück des Menschen von dem Zustand seines Innern abhänge; auf die Frage über Nothwendigkeit und Freiheit, die Schuster 272, 2 hier aufwirft, weist in dem Ausspruch nichts hin.

2) Fr. 91 s. o. 715, 2. 667, 1. Fr. 60 Clem. Strom. IV, 478 B: δίκης οὔνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (die Gesetze) μὴ ἦν. Doch lässt sich der Sinn des Ausspruchs aus Clemens nicht sicher beurtheilen, er könnte auch (wie Schuster 304 annimmt) einen Tadel der Masse enthalten haben, die ohne positive Gesetze nichts vom Recht wüsste. Teichmüller's Erklärung (I, 131 f.), welcher das ταῦτα von den Ungerechtigkeiten der Menschen deutet, ohne die es kein Gesetz gäbe, hat an der Art, wie Clemens das heraklitische Wort benützt, bei der Willkür seiner Exegese, eine unsichere Stütze, und an sich ist sie mir nicht wahrscheinlich. Sollte sie aber richtig sein, so würde unter der Dike speciell die strafende Gerechtigkeit, die Δίκη πολύποινος, zu verstehen sein.

3) Fr. 100 Diog. IX, 2: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος. Vgl. auch die S. 712, 1 angeführten Aussprüche, welche sich doch wohl zunächst auf den Tod für's Vaterland beziehen.

4) Nach Clem. Strom. I, 302 B soll er einen Tyrannen Melankomas zur Niederlegung seiner Herrschaft bewogen und eine Einladung des Darius an seinen Hof abgelehnt haben. Wie viel freilich an diesen Angaben wahres ist, muss dahingestellt bleiben; die Briefe, mit denen Diog. IX, 12 ff. die zweite derselben belegt, beweisen, dass sie dem Verfasser dieser Briefe bekannt war, aber nicht mehr. Auch die Erörterung von Bernays Herakl. Briefe 13 ff. führt über die Möglichkeit der Sache nicht hinaus.

5) Fr. 114 b. Strabo XIV, 1, 25 S. 642 u. a. (s. Byw.): ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν (sie sollten sich aufhängen und die Stadt den Unmündigen lassen; vgl. Bernays Herakl. Briefe 19. 129 f.) οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν

und er ermahnt zu der Eintracht, durch welche der Staat allein bestehen könne[1]). Eine wissenschaftliche Bestimmung der ethischen und politischen Begriffe kann er aber allen Spuren nach nicht versucht haben.

Zu dem verkehrten im Thun und Meinen der Menschen musste Heraklit auch manche von den Vorstellungen und Gebräuchen der Volksreligion rechnen. Eine grundsätzliche Bestreitung derselben, wie wir sie bei Xenophanes finden, lag allerdings nicht in seiner Absicht. Er gebraucht nicht blos für das schöpferische göttliche Wesen den Namen des Zeus[2]), sondern er liebt auch sonst mythologische Bezeichnungen[3]); er redet von Apollo im Ton eines Gläubigen und erkennt in den Sprüchen der Sibylle eine höhere Eingebung[4]); er stützt die Weissagung | überhaupt auf den Zusammenhang des menschlichen Geistes mit dem göttlichen[5]); er knüpft in dem Satze

ὀνήϊστον ἐξέβαλον, φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω, εἰ δὲ μὴ ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων. Nach Jamblich wäre diese Aeusserung die Antwort auf die Bitte der Ephesier, ihnen Gesetze zu geben, die er auch nach Diog. IX, 2 abgeschlagen haben soll; indessen ist es bei seiner ausgesprochenen politischen Parteistellung nicht wahrscheinlich, dass ihm von der demokratischen Mehrheit ein solcher Antrag gestellt wurde, und jene Worte fanden sich in Heraklit's Schrift. Ueber Hermodor vgl. m. meine Dissertation De Hermodoro (Marb. 1859). Auf Heraklit's Urtheil über die Demokratie bezieht sich auch die Anekdote b. Diog. IX, 3, die freilich auch blos einem Ausspruch des Philosophen nachgebildet sein kann, dass er an Kinderspielen theilgenommen, und seinen Mitbürgern gesagt habe, diess sei klüger, als mit ihnen Politik zu treiben, und wahrscheinlich auch Fr. 110 Clem. Strom. V, 604 A: *νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός.* M. vgl. auch Timon, oben S. 725, 1 und Theodorides Anthol. gr. VII, 479, der H. *θεῖος ὑλακτητὴς δήμου κύων* nennt.

1) Plut. garrul. c. 17, S. 511 (wozu Schleiermacher S. 82) erzählt von ihm eine symbolische Handlung, die diesen Sinn gehabt habe.

2) Vgl. S. 668, 3.

3) Z. B. die Erinnyen und die Dike S. 667, 2.

4) In den Aussprüchen, welche schon S. 628 m berührt wurden: Fr. 11 (Plut. Pyth. orac. 21, S. 404 u. a.): *ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει,* und Fr. 12 (ebd. c. 6, S. 397 u. a.): *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα [καὶ] ἀκαλλώπιστα [καὶ] ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*

5) Chalcid. in Tim. c. 249: *Heraclitus vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana, propter*

von der Identität des Hades mit Dionysos[1]), und noch mehr

inseparabilem comitatum (wegen ihres untrennbaren Zusammenhangs mit derselben) *consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare. ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum simulacraque hominum tam viventium quam mortuorum, idemque asserit divinationis usum et praemoneri meritos instruentibus divinis potestatibus.* Zunächst ist diess nun stoisch, aber wenigstens den allgemeinen Gedanken, dass die Seele vermöge ihrer Gottverwandtschaft die Zukunft ahnen könne, mag Heraklit in irgend einer Form ausgesprochen haben. Aus dem falschen Hippokr. *π. διαίτ.* I, 12 (Schuster 287 f.) lässt sich bei der Beschaffenheit dieser Schrift kein einigermassen sicherer Schluss ziehen.

1) Fr. 127 (s. u. 731, 1): *ωὑτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος.* Als unterirdischer Gott wurde Dionysos in den Mysterien, vor allem den orphisch-dionysischen, verehrt; in der orphischen Sage heisst er bald ein Sohn des Zeus und der Persephone, bald des Pluto und der Persephone. Die Vorstellung jedoch, dass er mit Pluto selbst Eine Person sei, lässt sich in der älteren orphischen Theologie nicht nachweisen, sie begegnet uns vielmehr erst in den Bruchstücken von Schriften, die wir schon S. 88 ff. der alexandrinischen Zeit zuweisen mussten, und es fragt sich, ob sie nicht Her. zuerst aufgebracht hat. Für ihn fallen Entstehen und Vergehen zusammen, da jede Entstehung eines neuen Untergang des früheren ist; daher auch Dionysos, der Gott des üppig sprossenden, schöpferisch quellenden Naturlebens, und Hades, der Gott des Todes. Wenn dagegen Teichmüller I, 25 f. vgl. II, 135. 159 u. ö. den Dionysos von der Sonne deutet, die mit dem Hades identisch sei, weil sie aus der Erde entstehe, und die Erde wieder das Licht in sich empfange, so steht dem entgegen, dass 1) der Hades zwar die Region unter der Erde, aber nicht die Erde selbst ist; dass 2) Her. die Sonne nicht aus der Erde, sondern aus dem Feuchten, den Dünsten, und namentlich denen des Meeres, sich bilden liess vgl. S. 683, 2. 684, 1. 685, 4); dass 3) Entstehung der Sonne aus der Erde und Uebergang derselben in Erde etwas anderes wäre, als Identität beider; dass aber 4) auch die Deutung des Dionysos auf die Sonne sich weder bei Her. noch bei den Orphikern seiner Zeit (hierüber S. 54 f. 91 ff.) nachweisen lässt. Macht T. weiter den Hades zum *υἱὸς αἰδοῦς*, um aus unserem Bruchstück schliesslich den seltsamen Sinn herauszubringen: die Dionysosfeier wäre schamlos, wenn Dionysos nicht der Sohn der Scham, das Schamlose und das Geziemende dasselbe wäre, so fehlt es dieser Deutung an jeder haltbaren Stütze. T. beruft sich auf Plut. De Is. 29, S. 362: *καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἅιδην ὡς αἰδοῦς υἱὸν τοῖς παρ' αὐτῷ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησί.* Es ist jedoch nicht abzusehen, was für Heraklit daraus folgen würde, wenn Plato diess gesagt hätte. Aber Plato hat nichts der Art gesagt. Von dem *αἰδοῦς υἱὸς* steht weder Krat. 403 A ff. (die einzige Stelle, die Plut. hier im Auge haben kann), noch irgendwo sonst bei ihm ein Wort. Und auch bei Plutarch gibt es so gar keinen erträglichen Sinn, dass man der Annahme eines Schreibfehlers in seinem ohnedem so vielfach verderbten Texte nicht ausweichen kann. Für *αἰδοῦς υἱὸν* ist ohne Zweifel

in seinen | Aeusserungen über die Unsterblichkeit und die Dämonen [1]), an die Lehren der Orphiker an [2]). Aber doch

(nach einer mir s. Z. mitgetheilten schönen Emendation HERCHER's) πλούσιον zu lesen, das ihm graphisch sehr nahe kommt, in der Parallelstelle PLUT. De superst. 13, S. 171 wirklich steht, und auf Krat. 403 A. E (κατὰ τὴν τοῦ πλούτου δόσιν . . ἐπωνομάσθη εὐεργέτης τῶν παρ' αὐτῷ) zurückgeht. — Um nichts besser ist TEICHM. S. 32 ff. die Begründung der Vermuthung gelungen, dass Her. in unserem Fragment den schmutzigen dionysischen Mythus bei CLEMENS Cohort. 21 D ff. berücksichtige, den er überdiess in einem Punkt, auf den er dabei ein besonderes Gewicht legt (dem πασχητιᾶν 22 A), unrichtig auffasst. Die Mittheilung des Clemens enthält keinerlei Hinweisung auf Heraklit, das heraklitische Fragment keinerlei Beziehung auf jenen Mythus, und wenn Clemens am Schluss seines Berichts unser Bruchstück einfällt, so folgt daraus doch nicht im geringsten, dass auch Heraklit bei seinem Ausspruch an jenen Mythus gedacht, und von dem „Samenfluss“ des Dionysos im Hades geredet hat, von dem nicht einmal jener Mythus selbst redet. Es ist daher eine seltsame Zumuthung, wenn TANNERY (Sci. Hell. 176 f.) in seiner Vertheidigung der Teichmüller'schen Deutung von mir verlangt, ich hätte den Mythus bei Clemens erklären und den Beweis dafür erbringen sollen, dass ihn Heraklit nicht so verstehen konnte. Wer jenen Mythus zur Feststellung der heraklitischen Lehre benützen will, müsste doch seinerseits nachweisen, dass und in welchem Sinn Her. von ihm Gebrauch gemacht hat. An diesem Nachweis haben es aber Teichmüller und Tannery gleichsehr fehlen lassen.

1) S. o. S. 711 f.

2) Dagegen ist LASSALLE I, 204—268 der Beweis für eine engere Verwandtschaft Heraklit's mit den Orphikern und einen tiefer gehenden Einfluss derselben auf ihn nicht gelungen. Seine Hauptbeweisstelle, PLUT. De Ei c. 9, S. 388, gibt nicht, wie er glaubt, eine Darstellung der Theologie Heraklit's, sondern eine stoische Deutung orphischer Mythen; und wenn L. meint, Plutarch würde den Stoikern die ehrenden Bezeichnungen θεολόγοι und σοφώτεροι nicht ertheilt haben, so hat er übersehen, dass 1) mit den σοφώτεροι (das übrigens hier mehr „schlau“ als „weise“ bedeutet) nicht die Erklärer, sondern die Erfinder des Mythus, also Orphiker gemeint sind; dass 2) θεολόγοι gar kein Ehrentitel ist, und Plut. auch sonst (De Is. 40, S. 367) von stoischer Theologie redet; dass endlich 3) die c. 9 dargestellte Ansicht in der Folge, c. 21, als frevelhaft abgewiesen wird. Sagt ferner L., die Ausdrücke κόρος und χρησμοσύνη, deren sich Plut. a. a. O. bedient, seien den Stoikern fremd gewesen, so ist diess ganz unerweislich; aus PHILO De vict. 839 D (s. o. 693 m) folgt es nicht im geringsten. Wären es endlich der Berührungen zwischen Heraklit und unsern orphischen Fragmenten, welche LASS. 246 ff. nachzuweisen sucht, auch weit mehrere, als in Wirklichkeit zugegeben werden können, so liesse sich daraus, bei dem späten Ursprung der Gedichte, denen jene Fragmente entnommen sind (s. S. 95 ff.), immer nur schliessen, sie haben unter dem Einfluss stoisch-

musste ihm in der | bestehenden Religion und in den Schriften der Dichter, welche für ihre Haupturkunden galten, manches zum Anstoss gereichen. Die Meinung, welche der gewöhnlichen Vorstellungsweise so nahe liegt, dass die Gottheit nach Belieben Glück oder Unglück über den Menschen verhänge, vertrug sich nicht mit der Einsicht des Philosophen in die Gesetzmässigkeit und die fehlerlose Vollkommenheit des Naturlaufes[1]), und ebenso widersprach ihr die in den alten Religionen so verbreitete Unterscheidung glücklicher und unglückbringender Tage[2]). Heraklit eifert ferner gegen die

heraklitischer Anschauungen, nicht aber, Heraklit habe unter orphischem Einflusse gestanden. Ueber eine ähnliche Combination Teichmüller's S. 728, 1. Eingehender werde ich auf Heraklit's Verhältniss zu den Orphikern S. 741 zurückkommen.

1) Vgl. S. 664, 4. Hierauf bezieht Lassalle II, 455 f. die S. 633, 2 mitgetheilte, von Schuster 338 f. besprochene Aeusserung über Homer und Archilochus, indem er annimmt, sie sei gegen die ihrem Sinn nach übereinstimmenden Verse Odyss. XVIII, 135 und Archil. Fr. 72 Bergk gerichtet, und sie mit dem analogen Widerspruch gegen Hesiod (folg. Anm.) in Verbindung bringt. Weniger wahrscheinlich ist es mir, dass unser Philosoph (nach Schleierm. 22 f. Lass. II, 454) Homer der Sterndeuterei beschuldigte, und somit auch diese verwarf. Die Scholien zu Il. XVIII, 251 (S. 495 b 5 Bekk.) sagen allerdings, wegen dieses Verses und Il. VI, 488 habe Heraklit den Homer *ἀστρολίγος* genannt, was in diesem Zusammenhang nur „Sterndeuter" bezeichnen kann. Allein *ἀστρολόγος* wird im älteren Sprachgebrauch nie für einen Sterndeuter, sondern immer nur für einen Sternkundigen, einen Astronomen, gebraucht; wie auch Simpl. Phys. 293, 10 bezeugt. Als solchen aber den Homer, sei es auch nur ironisch, zu bezeichnen, gaben jene beiden Verse keinen Anlass. Schuster (339, 1) glaubt nun freilich, da Heraklit nach Clemens (s. S. 731, 1) die Magier gekannt habe, *μάγοι* aber = *ἀστρολόγοι* sei, könne er auch Homer einen Astrologen genannt haben. Aber der spätere Sprachgebrauch, für den Magier und Astrolog gleichbedeutend sind, kann nicht beweisen, dass auch H. schon von Astrologen in diesem Sinn sprechen konnte. Mir ist es daher wahrscheinlicher, dass entweder unser Her. den Homer zwar *ἀστρολόγος* nannte, aber nicht aus Anlass der oben angeführten Verse und nur im Sinn eines Sternkundigen, oder dass ein gleichnamiger Späterer, etwa der Verfasser der homerischen Allegorieen, ihn als *ἀστρολ.* im Sinn eines Sterndeuters bezeichnet hat.

2) Nach Plut. Cam. 19 vgl. Seneca ep. 12, 7 machte er Hesiod die Unterscheidung von *ἡμέραι ἀγαθαὶ* und *φαῦλαι* zum Vorwurf, *ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἁπάσης ἡμέρας μίαν οὖσαν.*

Schamlosigkeit der dionysischen Orgien[1]; er greift in der Bilderverehrung eine | von den Grundsäulen der griechischen Religion an[2], er hat auch das bestehende Opferwesen in scharfen Worten verurtheilt[3]. Es sind diess Ausstellungen,

1) Fr. 124 b. CLEM. Cohort. 22 B. PLUT. De Is. 28, S. 362: *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν* (wäre es nicht Dionysos, dem zu Ehren sie eine Procession halten und den Phallus besingen), *ἀναιδέστατα εἴργασται· ὡυτὸς (ὠὑτ.) δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* Die letzteren Worte (über die S. 728, 1) sollen wohl die Menschen auf die Blindheit aufmerksam machen, mit der sie ihr ausgelassenes Fest dem Todesgott feiern; in den vorhergehenden findet PFLEIDERER S. 28 den Sinn, dass die Phallusprocessionen zwar „vom profanen Standpunkt aus" den Vorwurf der Schamlosigkeit verdienen würden, aber wegen der „darin enthaltenen tiefen mystischen Wahrheit von der Identität des Dionysos und Hades", des Lebens und des Todes, „das schmutzige Phalluslied gewissermassen ein Triumphgesang wider den Tod sei". Ich vermag von alledem nichts darin zu entdecken, sehe vielmehr in unserem Bruchstücke lediglich einen Tadel der Verkehrtheit, die Götter mit Handlungen ehren zu wollen, die man in jedem anderen Fall auf's entschiedenste verurtheilen würde, und lärmende Freudenfeste für den Hades zu begehen. Vgl. CLEMENS Coh. 13 D (Fr. 125): *τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις. τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια* (auch diess ein deutlicher Ausdruck der Geringschätzung) *ἀνιερωστὶ μυεῦνται.* Die gesperrten Worte scheinen, wie SCHUSTER 337, 1 mit BERNAYS Herakl. Br. 134 annimmt, aus Heraklit zu stammen. Dagegen stand Fr. 122 (s. o. 711, 1; vgl. SCHUSTER S. 190) mit dieser Stelle schwerlich in dem Zusammenhang, in den Clemens beide setzt.

2) Fr. 126 b. CLEM. Coh. 33 B. ORIG. c. Cels VII, 62. I, 5: *καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις τοῖς δόμοισι λεσχηνεύοιτο* (wie wenn jemand mit den Häusern redete) *οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι.* Das gleiche theilt NEUMANN (Hermes XV, 605) aus einer Strassburger Handschrift mit. Was dagegen ebd. S. 606 Nr. 4 steht, ist offenbar eine jüdische oder christliche Ueberarbeitung des heraklitischen Wortes; ebd. Nr. 3 wird auf Heraklit übertragen, was in Wahrheit (s. o. 524, 2) Xenophanes gesagt hatte, wie NEUMANN selbst inzwischen Herm. XVI, 159 bemerkt hat.

3) Fr. 130 b. ELIAS CRET. ad. Greg. Naz. or. XXIII S. 836 (griechisch b. BYWATER): *καθαίρονται δὲ αἵματι μιαινόμενοι ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο.* Das gleiche kaum abweichend bei NEUMANN a. a. O.; ähnlich bei APOLLON. TYAN. ep. 27: *μὴ πηλῷ πηλὸν καθαίρειν.* (Einiges weitere bei BYW.) Dass dieser Tadel nicht blos dem Vertrauen auf das opus operatum der Opfer gilt, liegt am Tage; die Opfer selbst werden ja *πηλὸς* genannt, wie diess mit Heraklit's Aeusserung über die Leichname (s. o. 704, 2) voll-

welche tief genug einschneiden; aber doch scheint es nicht, dass Heraklit die Volksreligion im ganzen in ihrem Bestand antasten wollte.

4. Heraklit's geschichtliche Stellung und Bedeutung. Die Herakliteer.

Heraklit gilt schon im Alterthum für einen der bedeutendsten unter den Physikern [1]); Plato besonders, der aus seiner Schule so fruchtbare Anregungen erhalten hatte, zeichnet ihn dadurch aus, dass er eine von den möglichen Hauptansichten über die Welt und das Erkennen, die, welche der eleatischen | am schroffsten entgegensteht, von ihm herleitet [2]). Diess ist auch wirklich der Punkt, auf dem wir die Bedeutung unseres Philosophen vorzugsweise zu suchen haben. Für die Erklärung der besonderen Erscheinungen hat er nichts gethan, was mit den mathematischen und astronomischen Entdeckungen der Pythagoreer oder mit den physikalischen Forschungen eines Demokrit und Diogenes zu vergleichen wäre; auch seine ethischen Lehren, so folgerichtig sie sich an seine ganze Weltansicht anschliessen, gehen doch an sich selbst nicht über die Unbestimmtheit von praktischen Grundsätzen hinaus, die man ähnlich auch ausser dem Zusammenhang eines philosophischen Systems findet. Sein eigenthümliches Verdienst liegt nicht in der Einzelforschung, sondern in der Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte für die gesammte Naturbetrachtung. Er ist der erste, welcher die absolute Lebendigkeit der Natur, den unablässigen Wechsel der Stoffe, die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles einzelnen, und ihr gegenüber die unver-

kommen übereinstimmt. Hat er sie daher nach Ps. Jambl. De myster. I, 11 Schl. ἄκεα genannt, so ist zu vermuthen, er habe sich dieses Ausdrucks nur ironisch, in der Bedeutung: „angebliche Heilmittel", bedient, oder damit nur bezeichnen wollen, was sie sein sollten. Keinenfalls kann man etwas aus ihm schliessen, so lange wir nicht wissen, in welchem Zusammenhang er ihn gebrauchte.

1) φυσικὸς heisst er sehr oft; die ungereimte Behauptung des Grammatikers Diodotus b. Diog. IX, 15, dass seine Schrift eigentlich nicht über die Natur, sondern über den Staat handle, und das physikalische nur ein Beispiel für das politische sein solle, steht ganz vereinzelt. Vgl. auch S. 626.

2) M. vgl. die S. 634, 1. 641, 2. 649, 3. 657, 3 angeführten Stellen.

änderliche Gleichmässigkeit der allgemeinen Verhältnisse, den Gedanken eines unbedingten, den ganzen Naturlauf beherrschenden, vernünftigen Gesetzes in grundsätzlicher Allgemeinheit geltend gemacht hat[1]). Heraklit kann aus diesem Grunde, wie schon früher bemerkt wurde, nicht einfach als Fortsetzer der altjonischen Physik, sondern nur als Urheber einer eigenthümlichen Richtung betrachtet werden, die allerdings in ihrer Entstehung von den älteren jonischen Lehren nicht unabhängig gewesen sein wird. Er theilt zwar mit den älteren Joniern die hylozoistische Voraussetzung eines Urstoffs, der durch eigene Kraft sich umwandelnd die abgeleiteten Dinge erzeuge; er theilt die Annahme einer periodischen Weltbildung und Weltzerstörung mit Anaximander und Anaximenes, er hat auch für seine ganze Weltanschauung an Anaximander einen Vorgänger, dessen Einfluss nicht zu verkennen ist; denn wie Heraklit alles einzelne als flüchtige Erscheinung im Strome

1) Und es wäre desshalb freilich durchaus verfehlt, wenn jemand Heraklit den Pessimismus eines Schopenhauer, d. h. die Behauptung zuschreiben wollte, die Welt als solche sei schlecht, das Leben als solches werthlos und elend; wie diess nach unsern früheren Erörterungen (S. 663 ff. 725) keines Beweises bedarf. Aber diese Behauptung hat meines Wissens noch niemand Heraklit zugeschrieben; selbst Lucian und Seinesgleichen (s. o. 725, 2. 625 m.) lassen ihn ja nur über die Menschen und ihren Zustand so abschätzig urtheilen. Wenn daher Pfleiderer (S. 7 f. 178 ff. 237 ff.) die Sache so darstellt, als ob man bisher den Ephesier für einen Pessimisten gehalten, und er erst seinen „Vernunftoptimismus" erkannt hätte, so ist diess nicht nur ungenau, sondern geradezu irreführend. Wollte man von Pessimismus oder Optimismus bei ihm reden (ich habe mich dieser modernen Kategorieen für ihn nicht bedient, und ebensowenig habe ich S. 734 ihn das Einzeldasein ein Unrecht nennen lassen), so müsste man vor allem sagen, welchen Theil seiner Lehre man dabei im Auge hat. Von der Masse der Menschen hat Her. allerdings eine herzlich schlechte Meinung, aber von der Vortrefflichkeit des Weltganzen die allerbeste, und auch dem Menschen wollte der Philosoph, welcher das Gemüth desselben für seinen Dämon und die Zufriedenheit mit der Weltordnung für seine höchste Aufgabe erklärte, die Möglichkeit, glücklich zu sein, selbstverständlich nicht abschneiden. Ob dieser Standpunkt, folgerichtig festgehalten, einen Heraklit nicht ebensogut, wie einen Leibniz, auch zu einer milderen Beurtheilung seiner Mitmenschen hätte veranlassen müssen, kann hier ununtersucht bleiben; dass thatsächlich der ausgesprochenste metaphysische Optimismus mit einer höchst pessimistischen Beurtheilung der Menschen zusammen sein kann, zeigen schon die Stoiker, diese grossen Bewunderer Heraklit's.

des Naturlebens auftauchen und wieder verschwinden lässt, so bezeichnet auch Anaximander die Einzelexistenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büssen müssen[1]). Aber gerade seine eigenthümlichsten | und eingreifendsten Bestimmungen hat Heraklit von keinem der früheren jonischen Philosophen entlehnt. Keiner von diesen hat es ausgesprochen, dass nichts in der Welt einen festen Bestand habe, dass alle Stoffe und alle Einzelwesen in einer unaufhörlichen, ruhelosen Veränderung begriffen seien, und dass diese nicht blos in Verdünnung und Verdichtung, sondern in einer qualitativen Umwandlung bestehe; keiner von ihnen hat so nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es die göttliche Weisheit und Vernunft sei, die alles lenke, keiner diese Vernunft und das mit ihr zusammenfallende Gesetz des Weltlaufs für das einzige erklärt, was im Wechsel der Dinge beharre, keiner jenes Gesetz auf das Auseinandergehen und Zusammengehen der Gegensätze begründet, die drei elementarischen Grundformen bestimmt, und die Gesammtheit der Erscheinungen aus dem Gegenlauf der zwei Wege, nach oben und nach unten, hergeleitet. Wie sich aber Heraklit hierin von seinen jonischen Vorgängern entfernt, so nähert er sich den Pythagoreern und Xenophanes. Jene behaupten mit ihm, dass alles aus Entgegengesetztem bestehe, und dass desshalb alles Harmonie sei; und wenn Heraklit nichts an den Dingen für bleibend erkennt, als das Verhältniss ihrer Bestandtheile, so halten sie die mathematischen Formen und Verhältnisse für ihr eigentliches Wesen, so weit sie auch von der Leugnung eines Beharrlichen in den Stoffen entfernt sind. Xenophanes ist der erste philosophische Vertreter jenes Pantheismus, der auch dem heraklitischen System zu Grunde liegt; und im Zusammenhang damit hat er der heraklitischen Lehre von der Weltvernunft durch seine Sätze über die denkende Natur der Gottheit, welche zugleich die einheitliche Naturkraft ist, vor-

1) Er sagt diess aber (s. o. 207, 2) *ποιητικωτέροις ὀνόμασι*: dass es besser wäre, wenn es überhaupt keine Einzeldinge gäbe (Chiappelli Fram. di Eracl. 37), will er damit nicht behaupten, und kann diess nicht wollen, da er sie ebenso, wie Heraklit, aus dem Urstoff vermöge der Natur desselben hervorgehen lässt.

gearbeitet. An die Pythagoreer erinnern ferner Heraklit's Annahmen über das Leben der Seele ausser dem Leibe, seine ethischen und politischen Grundsätze; mit der Vorstellung des Xenophanes über die Gestirne hat Heraklit's Ansicht von der Sonne auffallende Aehnlichkeit. Wollen wir endlich neben Xenophanes auch die jüngeren Eleaten zur Vergleichung herbeiziehen, so fällt in die Augen, dass Heraklit und Parmenides aus entgegengesetzten Voraussetzungen die gleiche Ansicht über den unbedingten Vorzug der Vernunfterkenntniss vor der sinnlichen Wahrnehmung ableiten; und wenn Zeno die Vorstellungen der Menschen über die Dinge dialektisch zersetzt, um seine Einheitslehre zu begründen, so vollzieht sich dieselbe Dialektik bei Heraklit objektiv an den Dingen selbst, indem sich die ursprüngliche Einheit durch die rastlose | Umwandlung der Stoffe aus der Vielheit ebenso unablässig wiederherstellt, wie sie andererseits beständig in die Vielheit auseinandergeht[1]). Da nun überdiess Pythagoras und Xenophanes unserem Philosophen nicht unbekannt waren[2]), da andererseits seine Lehre von Epicharmus berührt zu werden scheint[3]), und unter Voraussetzung der herkömmlichen Zeitbestimmungen schon Parmenides bekannt sein konnte, so liegt die Vermuthung nahe, Heraklit habe von Pythagoras und Xenophanes philosophische Anregungen empfangen, und seinerseits wieder auf Parmenides und die jüngere eleatische Schule zurückgewirkt. Und wenigstens die erste von diesen Annahmen ist trotz seiner herben Urtheile über seine Vorgänger nicht unwahrscheinlich, so wenig sich auch verkennen lässt, dass er die leitenden Gedanken seines Systems von keinem derselben entlehnt hat, und dass auch die Sätze, worin er mit ihnen zusammentrifft, bei ihm theils in einem anderen Zusammenhang stehen, als bei jenen, theils auch nicht eigenthümlich genug sind, um eine philosophische Abhängigkeit sicher zu beweisen. Denn die Einheit des Seins, welche bei den

1) M. vgl. zu dem obigen die Bemerkungen von Hegel Gesch. d. Phil. I, 300 f. und Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant. I, 184 über das Verhältniss Heraklit's zu den Eleaten.

2) S. o. 309, 3. 476, 4.

3) S. o. S. 497.

Eleaten alle Vielheit und Veränderung ausschliesst, bewährt sich hier eben in der unablässigen Veränderung und der Bildung des Vielen aus dem Einen[1]; die göttliche | Vernunft fällt mit der Ordnung der wechselnden Erscheinungen zusammen; die Gegensätze, welche den Pythagoreern etwas ursprüngliches waren, entstehen hier erst durch die Umwandlung des Urstoffs; die Harmonie, welche die entgegengesetzten verknüpft, hat bei Heraklit nicht die eigenthümlich musikalische Bedeutung, wie bei den Pythagoreern, und von ihrer Zahlenlehre findet sich bei ihm ohnediess keine Spur. Ob ferner Heraklit seine Annahmen über den Zustand nach dem Tode von den Pythagoreern entlehnt hat, lässt sich um so weniger entscheiden, da diese selbst sich hierin der orphischen Mysterienlehre anschlossen, und wenn er in seiner ethischen und politischen Richtung mit ihnen zusammentrifft, so beschränkt sich doch dieses Zusammentreffen auf das allgemeine, was sich auch bei andern Freunden einer aristokratisch conservativen Staatsordnung findet, ohne die unterscheidenden Züge des Pythagoreismus zu zeigen. Auch seine bekannte Behauptung über das Erlöschen der Sonne erklärt sich aus seinen sonstigen Voraussetzungen zu leicht, als dass wir ihrer, allerdings merkwürdigen, Verwandtschaft mit der Vorstellung

1) Xenophanes hatte zwar die Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge noch nicht bestritten, aber von dem Urwesen oder der Gottheit will er beide Bestimmungen auf's entschiedenste ausschliessen, wogegen Heraklit die Gottheit als das Feuer beschreibt, welches rastlos in die mannigfaltigsten Gestalten übergeht. Dass er diess in ausdrücklichem Gegensatz gegen Xenophanes thue, findet Schuster S. 229, 1 wahrscheinlich, Teichmüller I, 127 f. unleugbar. Mir scheint es zwar möglich, aber keineswegs sicher, da der Satz: „Gott ist Tag und Nacht“ u. s. w. (S. 664, 1) gegen das xenophanische: „εἷς θεός“, die Behauptung, dass sich Gott in alle Dinge verwandle, gegen die Bestreitung einer örtlichen Bewegung der Gottheit (S. 525) keinen so unmittelbaren und ausgesprochenen Gegensatz bildet, dass die einen nur aus den andern erklärt werden könnten. Noch viel weniger kann ich aber allerdings Schuster's (229, 1) Vermuthung beitreten, dass Xenophanes von der im Unsichtbaren zu suchenden Harmonie gesprochen, und Her. ihm den Satz von der sichtbaren Harmonie entgegengestellt habe: nicht blos, weil wir nicht wissen, ob Xenophanes das, was Sch. bei ihm vermuthet, gesagt hat, sondern auch, weil wir wissen, dass Heraklit das, was er ihm zuschreibt, nicht gesagt hat; vgl. S. 665, 1.

des Xenophanes ein entscheidendes Gewicht beilegen könnten. So wahrscheinlich daher ein geschichtlicher Zusammenhang Heraklit's mit Pythagoras und Xenophanes sein mag, so schwierig ist es, diese Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit zu erheben. Noch unsicherer ist die Vermuthung[1]), dass Parmenides bei seiner Polemik gegen die Thoren, welche Sein und Nichtsein für dasselbe und doch zugleich nicht für dasselbe halten[2]), gerade unsern Philosophen im Auge habe. Denn theils macht die Chronologie hier erhebliche Schwierigkeiten[3]), | theils wurde das Sein des Nichtseienden, so viel wir wissen, nicht von Heraklit, sondern erst von den Atomikern ausdrücklich ausgesprochen; Parmenides hat daher die Einerleiheit von Sein und Nichtsein seinen Gegnern jedenfalls erst geliehen; diese Gegner selbst aber beschreibt er so, dass wir weit eher an die Masse der Menschen mit ihrem unkritischen

1) Bernays I, 62 f. und schon Steinhart Hall. A. Literaturz. 1845, Novbr. S. 892 f. Platon's Werke III, 394, 8 u. ö. Kern Xenoph. 14. Schuster S. 34 ff. 236. Schwegler Gesch. d. gr. Phil. 93 und andere.

2) V. 46 ff. s. o. S. 558.

3) S. 623, 2 g. E. ist gezeigt worden, dass Heraklit's Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor 478 v. Chr. verfasst ist. Später kann aber die des Parmenides kaum sein, ja sie ist eher wohl etwas älter. Selbst nach der platonischen Berechnung hätte Zeno, der um 454/2 40 Jahre alt gewesen sein soll, schon in jungen Jahren, also etwa 470—468, in seiner Schrift seinen Lehrer πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν vertheidigt; die Schrift des Parmenides müsste daher doch wohl einige Jahre früher gesetzt werden; und da nun Plato den Parm. keinenfalls älter, wahrscheinlich aber um ein beträchtliches jünger macht, als er war (vgl. S. 555 f.), kommen wir schon hiemit der Abfassungszeit des heraklitischen Buches sehr nahe. Das gleiche ergibt sich aus Epicharm's Versen b. Diog. III, 9 (s. o. 496, 4), worin er dem Vertreter des eleatischen Standpunkts die Worte in den Mund legt: ἀμάχανόν γ' ἀπ' οὔτινος εἶμεν ὅ τι πρᾶτον μόλοι. Dieser Grund gegen das absolute Werden wird von Xenophanes noch nicht erwähnt; dagegen findet er sich bei Parmenides V. 62 f. (s. o. 559, 4) ausdrücklich angegeben. Hat ihn nun Epicharm von ihm entlehnt, hat also er schon das Gedicht des Parm. in Händen gehabt, so wäre es zwar nicht absolut unmöglich, aber doch ist es nicht eben wahrscheinlich, dass auch schon dieses Gedicht selbst die von Epicharm gleichzeitig benützte Schrift Heraklit's ebenfalls berücksichtigt hatte; noch unwahrscheinlicher, dass sich Parm. seine Ansicht, deren Prämissen ihm durch Xenophanes vollständig gegeben waren, erst als gereifter Mann unter dem Einfluss des heraklitischen Buches gebildet haben sollte.

Vertrauen auf den sinnlichen Schein, als an einen Philosophen erinnert werden, der im ausgeprägtesten Widerspruch gegen dieselbe die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen bestritten hat[1]). Wollte man andererseits | annehmen, Parmenides

1) Schuster macht a. a. O. für seine und Bernays' Ansicht geltend, dass Parm. diejenigen bestreitet, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται. Aber dass Sein und Nichtsein dasselbe seien, hatte Her., wie bemerkt, nicht gesagt; auch sein εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν hat nicht diesen Sinn (vgl. S. 634 unt.), und ebensowenig liegt er in der aristotelischen Aussage, dass Her. Gutes und Böses für dasselbe erklärt habe, auch abgesehen von der Frage, ob diese Aussage ganz genau ist (worüber S. 661 f.); denn es ist zweierlei, ob man sagt: das Gute und das Böse (welche beide zu dem Seienden gehören), seien dasselbe, oder: Sein und Nichtsein seien es. Diese Formel ist daher jedenfalls erst von Parm. gebildet worden, um den Widerspruch auszudrücken, in welchen die von ihm bestrittene Vorstellungsweise gerathe. Fragen wir aber, welche diess sei, so verweist er selbst (V. 37. 45 ff. 75 f. s. o. 558, 1. 560, 1) auf jede, die 1) ein Nichtsein, und 2) ein Entstehen und Vergehen annimmt. Würde aber auch Parm. seinen Tadel ebenso gewiss auf Heraklit's Lehre mit ausgedehnt haben, wie er seinerseits von Her. zu denen gerechnet worden wäre, die nicht verstehen, was ihnen vor Augen liegt (S. 631 m), denen das ewiglebendige Feuer zu etwas todtem und starrem geworden ist (S. 715, 5), so weist doch nichts darauf hin, dass Parm. bei seinen Aeusserungen speciell an Her. gedacht habe. Er beschreibt vielmehr die Gegner a. d. a. O. als ἄκριτα φῦλα, als Leute, die wie Taube und Blinde dahinleben, und warnt ihnen gegenüber davor, den Augen und Ohren mehr zu trauen, als der Vernunft; eine Schilderung, die zwar vielleicht auf den Sensualisten passen würde, zu dem Schuster Heraklit macht, aber nicht auf einen solchen, der mit Parm. in der Herabsetzung der Sinne gegen die Vernunft, und selbst in der Art, wie er diese Ueberzeugung ausspricht, so vollständig übereinstimmt, wie diess nach S. 716 f. vgl. m. S. 558. 565 f. bei Heraklit wirklich der Fall war. „Gebrauche nicht ὄμμα und ἀκοή, sagt Parm., sondern urtheile mit dem λόγος." „Augen und Ohren, sagt Her., sind schlechte Zeugen," „der λόγος ist das Gemeinsame, dem man folgen muss." Und eben jenes Wort sollte Parmenides gegen Heraklit gerichtet haben? — Dass Parm. ferner im zweiten Theil seines Gedichts „das Feuer und die Nacht oder die Erde als die äussersten Gegensätze ganz wie Heraklit hinstelle", kann ich nicht finden. Parm. hat hier zwei Elemente, das Lichte und das Dunkle, die er auch Feuer und Erde nannte; bei Her. sind diese beiden nur die „äussersten Gegensätze" unter seinen drei, oder nach Sch. vier, Elementarformen; nicht minder wesentlich ist aber, als das Band zwischen jenen, das Wasser. Wenn daher Parm. in seiner Darstellung der δόξαι βρότειοι (oben 582, 2. 567, 2 f.) nur von zwei μορφαὶ redet, aus denen alles erklärt werde, ohne je einer dritten zu erwähnen, und wenn er dieselben überdiess in erster Reihe nicht als Feuer und Erde,

sei in dieser Bestreitung der Sinneserkenntniss Heraklit gefolgt, so steht dem im Wege, dass dieselbe bei beiden eine ganz verschiedene Bedeutung hat, dass Parmenides desshalb misstrauisch gegen die Sinne ist, weil sie uns eine Vielheit und Veränderung, Heraklit umgekehrt, weil sie uns ein Beharren der Einzeldinge vorspiegeln. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass Parmenides die heraklitische Lehre überhaupt gekannt und bei der Aufstellung seines Systems darauf Rücksicht genommen hat.

Mag sich aber auch das unmittelbare Verhältniss Heraklit's zur pythagoreischen und eleatischen Schule nicht mit voller

sondern als Licht und Dunkel bezeichnet, so gibt diess keinen Grund zu der Vermuthung, dass er dabei Heraklit's drei Elementarformen speciell im Auge habe; hat er vielmehr überhaupt ein bestimmtes System berücksichtigt, so wird man eher (vgl. S. 571, 4) an das pythagoreische zu denken haben, dessen Spuren in seiner Kosmologie so deutlich hervortreten, und dem auch schon vor der Tafel der 10 Gegensätze die naheliegende Gegenüberstellung von Licht und Finsterniss gewiss nicht fremd war. Nur aus ihm stammt auch die *δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ* (vgl. S. 570, 2. 577 f.); und wenn Sch. statt dessen an Heraklit's *γνώμη* erinnert, *ἥτε οἴη κυβερνῆσαι πάντα* (s. o. 668, 1), so liegt die Aehnlichkeit hier nur in dem *πάντα κυβερνᾷν*, das um so weniger beweist, da es ganz ähnlich schon bei Anaximander (s. o. 217, 1) und später bei Diogenes (261, 6) vorkommt; wogegen der bezeichnendste Zug der parmenideischen Darstellung, dass die *δαίμων*, wie die pythagoreische *Ἑστία* (s. o. 414, 3), im Mittelpunkt sämmtlicher Sphären thront, bei Heraklit keine Analogie hat. Ebenso führt sich die Aehnlichkeit zwischen dem *παλίντροπος κέλευθος* des Parm. (V. 51 S. 558) und der *παλίντροπος ἁρμονίη* Her.'s (S. 658, 1), selbst wenn bei diesem wirklich so, und nicht vielmehr *παλίντονος* zu lesen sein sollte, lediglich auf den beiderseitigen Gebrauch des Wortes *παλίντροπος*, eines ziemlich häufig vorkommenden Ausdrucks, zurück; aber die Bedeutung dieses Ausdrucks ist bei beiden verschieden: bei Her. bezeichnet das „rückwärts gewendete" oder „wieder umwendende" das, was aus dem Gegensatz zur Einheit zurückkehrt, bei Parm. das, was mit sich selbst in Widerspruch kommt, indem es aus seiner ursprünglichen Richtung in die entgegengesetzte übergeht. Noch weniger folgt daraus, dass Her. einmal (S. 655, 3) sagt: *εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον* u. s. w., Parm. seinerseits (V. 37, 558, 1) *ὡς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι* und (V. 114, 567, 2) *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστι*; denn die Behauptung, es müsse ein Nichtseiendes geben, fällt mit der, dass es Streit geben müsse, keineswegs zusammen; das, was Her. sagt, wird in der ihm eigenthümlichen Wendung von Parm. nicht berührt, und der Gebrauch eines so unvermeidlichen Wortes, wie *χρὴ*, wofür Parm. überdiess beidemale *χρεών ἐστι* setzt, hat vollends nichts auf sich.

Sicherheit feststellen lassen, die geschichtliche Stellung und Bedeutung seiner Lehre bleibt im ganzen dieselbe, ob er nun durch seine Vorgänger zum Widerspruch gegen ihre Vorstellungsweise angeregt wurde, oder ob er von selbst in der Betrachtung der Dinge gerade die Seite vorzugsweise in's Auge fasste, welche sie am wenigsten beachtet hatten, und welche in der weiteren Entwicklung des eleatischen Systems auch ausdrücklich geleugnet wurde. Wenn in der eleatischen Einheitslehre die ältere, zunächst auf den substantiellen Grund der Dinge gerichtete Forschung ihren Höhepunkt erreichte, so tritt dieser Richtung in Heraklit die entschiedene Ueberzeugung von der absoluten Lebendigkeit der Natur und der unaufhörlichen Veränderung der stofflichen Substanz entgegen, welche in der weltbildenden Kraft und dem ihr inwohnenden Bildungsgesetz das einzige zu sehen gestattet, was im Wechsel der Erscheinung sich gleich bleibt. | Ist aber alles nur im Werden, so kann sich auch die Philosophie der Anforderung nicht entziehen, das Werden und die Veränderung zu erklären. Es wird ihr mithin durch Heraklit eine neue Aufgabe gestellt: statt der Frage nach der Substanz, aus der die Dinge bestehen, tritt die Untersuchung der Ursachen, von welchen das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung herrührt, in den Vordergrund, und indem sie dieser Frage ihre ganze Aufmerksamkeit zuwendet, ändert die vorsokratische Naturphilosophie ihren bisherigen Charakter[1]). |

1) Das umgekehrte Verhältniss beider nimmt STRÜMPELL Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 40 an, wenn er Heraklit den Eleaten voranstellt, und den Uebergang von jenem zu diesen mit der Bemerkung macht: die Veränderlichkeit der Natur (die Heraklit gelehrt hatte) zwinge das Denken, von jedem einzelnen zu sagen, dass es nicht sei; diese veränderliche Natur werde nun von den Eleaten als Objekt des Wissens gänzlich aufgegeben, und das Wissen ausschliesslich auf das Seiende bezogen. Da aber der Stifter der eleatischen Schule doch älter ist, als Heraklit, und da die eleatische Lehre ihrem ganzen Charakter nach als die Vollendung der früheren, die heraklitische als der Anfang der jüngeren, auf die Erklärung des Werdens vorzugsweise gerichteten Physik erscheint, halte ich diese Darstellung nicht für richtig; und ebensowenig kann ich mich WINDELBAND (Gesch. d. att. Phil. 28 ff.) anschliessen, welcher Heraklit als das Gegenglied zu Parmenides zwischen Xenophanes und ihn stellt. Denn Her. liegt nicht in derselben Reihe wie die beiden Eleaten, hat auf den Fortgang der eleatischen

Ob und wie weit ausser den bisherigen Versuchen einer wissenschaftlichen Welterklärung auch noch andere Elemente bei der Bildung des heraklitischen Systems mitwirkten, lässt sich desshalb nicht mit Sicherheit entscheiden, weil uns über den Weg, auf dem der Urheber desselben zu den ihm eigenthümlichen Ansichten gekommen war, nicht das geringste bekannt ist. Er selbst hält sich für einen Autodidakten (s. S. 718, 6); indessen folgt daraus nicht, dass er es auch in jeder Beziehung gewesen ist. Der Einfluss der früheren, besonders der jonischen Physik auf die seinige liegt ja am Tage; warum sollte es undenkbar sein, dass er neben seiner eigenen Beobachtung und seinem eigenen Nachdenken auch noch von anderen Seiten her Anregungen und Belehrungen empfangen hat? Und undenkbar ist diess gewiss nicht. Aber um zu behaupten, oder um es wenigstens wahrscheinlich zu finden, dass es sich auch wirklich so verhalten habe, müsste man in seinem System entweder solche Bestimmungen aufzeigen, welche über das ihm von philosophischen Vorgängern und Zeitgenossen gebotene oder durch eigenes Nachdenken erreichbare weit genug hinausgiengen, um sie aus anderweitigen Quellen ableiten zu müssen; oder solche, die mit älteren Lehren in einer so charakteristischen Verwandtschaft ständen, wie sie sich zwischen zwei Lehrbegriffen nur dann zu finden pflegt, wenn der eine derselben von dem andern abhängig ist. Allein weder das eine noch das andere lässt sich bei Heraklit, abgesehen von wenigen und verhältnissmässig untergeordneten Zügen, nachweisen. Von den griechischen Mysterien, denen einzelne neuere Gelehrte einen durchgreifenden Einfluss auf seine Lehre zuschreiben, scheint er allerdings den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode unmittelbar oder durch Vermittlung der Pythagoreer entlehnt zu haben [1]). Diess ist aber auch der einzige Punkt, bei dem sich eine Einwirkung derselben auf Heraklit wahrscheinlich machen lässt, während in allen anderen Fällen die Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren theils

Philosophie keine bemerkbare Einwirkung ausgeübt, und hat seinerseits die Anregungen, die er von Xenophanes erhalten haben mag, in einer von der ihrigen weit abliegenden Richtung verfolgt.

1) Vgl. S. 709 ff.

eine zu entfernte ist, als dass man daraus auf einen geschichtlichen Zusammenhang derselben schliessen könnte, theils nur durch unerweisliche Voraussetzungen über den Inhalt der Mysterientheologie und über die Lehre Heraklit's gewonnen wird [1]). Verweist man uns aber statt des Einzelnen, was der Philosoph der Mysterienlehre entnommen haben könnte, da dessen doch allzuwenig ist, auf die „Mysterienidee" [2]), so würde unter dieser doch nur derjenige Gedanke verstanden werden können, welcher den Hauptinhalt dessen ausdrückt, was durch die Mythen, die Gebräuche und die Lehren einer bestimmten, durch mystische Kulte verknüpften Gemeinde ihren Mitgliedern in irgend einer Form zum Bewusstsein gebracht wurde [3]). Dann müsste aber vor allem angegeben werden, welche von den mystischen Kultusgemeinschaften seiner Zeit diesen Einfluss auf Heraklit gehabt haben soll, und es müssten die leitenden Gedanken ihrer Religionsübung in seinem System nachgewiesen werden. Soll dann ferner jene „Mysterienidee" in der „Lehre von der Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren Tode" bestehen, so lässt sich diese Lehre in keiner von den uns bekannten Formen des griechischen Mysterienglaubens nachweisen. Die Vorgänge in der Natur, welche in den Mythen und Gebräuchen der eleusinischen und der orphischen Mysterien symbolisch dargestellt wurden, ihr Absterben im Winter und ihre Wiederbelebung im Frühling,

1) Es ist diess hinsichtlich aller in dieser Beziehung bis jetzt geltend gemachten Parallelen, soweit sie von einiger Erheblichkeit sind, bereits nachgewiesen worden. Vgl. S. 704, 2 (angebliche Gleichstellung von σῶμα und σῆμα bei Her.); 710, 2 (pseudoheraklitischer Vers); 728, 1 (angeblich vorheraklitische Identifikation des Hades und Dionysos; der priapische Mythus); 729, 2 (Mittheilungen Plutarch's, die nicht auf Her. gehen). Weiteres sogleich.

2) Pfleiderer S. 27 ff., 45. 208 f. u. ö.

3) Einer bestimmten Gemeinde, denn die mancherlei griechischen Mysterien — die eleusinischen, orphischen, pythagoreischen, die der Göttermutter, der Kabiren u. s. w. — waren ihrem Ursprung, Charakter und Gehalte nach viel zu ungleichartig, als dass man sie alle in Einen Topf werfen, und von der Mysterienlehre, der Mysterienidee im allgemeinen reden dürfte, ohne uns zu sagen, welche Mysterien man dabei im Auge hat. „Mysterien" sind alle nicht öffentlichen Kulte, und die „Mysterienlehre" ist ein ebenso nebelhafter Begriff, als etwa „die Lehre der christlichen Sekten".

brauchte Heraklit nicht erst durch die Mystagogen kennen zu lernen; dass andererseits aus jenen Vorgängen in der mystischen Theologie der Satz von der Unzerstörbarkeit des Lebens abgeleitet wurde, ist ganz unerweislich. Aber auch in dem Seelenwanderungsglauben liegt dieser Satz nicht. Wurde die Rückkehr in's Erdenleben nur besonderen Lieblingen der unterirdischen Götter versprochen, oder besonders schweren Sündern angedroht, so war sie ein Ausnahmefall, und an eine allgemeine Unzerstörbarkeit des Lebens dachte dabei niemand. Wurde von allen menschlichen Seelen behauptet, dass sie beim Austritt aus dem Leibe in den Hades hinabsteigen, um später wieder in neue Leiber einzutreten, so waren zwar diese menschlichen Seelen als solche, aber es war nicht alles Leben überhaupt für unzerstörbar erklärt. Wäre das letztere aber auch geschehen, so würde es uns doch für die Erklärung des heraklitischen Systems nichts nützen. Denn nur das göttliche Feuer, welches die Substanz der Welt bildet, hält der ephesische Philosoph für ewig und unvergänglich; alles übrige dagegen, nicht blos die Dinge in der Welt, sondern auch das Weltgebäude als Ganzes, lässt er in dem rastlosen Kreislauf des Werdens entstehen und vergehen, aus dem Tod in's Leben und aus dem Leben in den Tod übergehen; und wenn er davon, im Anschluss an die Orphiker, zu Gunsten der Menschenseelen eine Ausnahme macht, so thut er diess theils nur im Widerspruch mit den allgemeinen Voraussetzungen seiner Physik, theils wissen wir nicht, ob er nicht, wie seine stoischen Nachfolger, auch ihre Fortdauer mit dem Ablauf jeder Weltzeit ein Ende nehmen liess. Eine Unzerstörbarkeit des Lebens als solchen lehrt Heraklit nicht, sondern nur die Unvergänglichkeit des göttlichen, des allgemeinen Weltlebens; die orphische Dogmatik ihrerseits fragt (wenigstens in der Gestalt, die sie zu Heraklit's Zeit und noch lange nachher hatte) nach dem letzteren überhaupt nicht, und begnügt sich damit, den Menschenseelen die Aussicht auf eine dereinstige Rückkehr in's Leben zu eröffnen. Es ist daher nicht abzusehen, welchen Beitrag sie zu Heraklit's wissenschaftlichem System hätte geben können. Da sich nun überdiess auch weder in seinem persönlichen Verhalten noch in

seinen Urtheilen über das Mysterienwesen eine vortheilhafte Meinung von demselben ausspricht[1]), so hat man um so weniger ein Recht zu der Annahme, dass er von den Ueberlieferungen, die mit den mystischen Kulten verknüpft waren, mehr als den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode sich angeeignet habe.

Schon durch dieses Ergebniss wird nun auch die Vermuthung, dass Heraklit ägyptische Einflüsse erfahren habe[2]), für den Fall hinfällig, dass ihm diese Einflüsse durch Ver-

1) Wenn Her. (s. S. 624 unt.) der *βασιλεία* und ebendamit der Aufsicht über die eleusinischen Mysterien entsagte, so kann man daraus freilich nicht mit Sicherheit auf einen Widerwillen gegen diese Kultusform schliessen, da wir die Gründe jenes Schrittes nicht kennen; aber noch viel weniger doch aus einer Würde, die er lediglich ererbt hatte, auf „ein lebhafteres Interesse für das Mysterienwesen“ (Pfleiderer 35, vgl. Teichm. II, 133). Soll er andererseits (Pfl. 36. 57) sein Werk desshalb im Tempel der Artemis niedergelegt haben (s. S. 626 unt.), damit es „in die Hände von Gesinnungsgenossen oder Eingeweihten komme“, so ist diess eine ganz willkürliche Hypothese, denn auch in diesem Fall wissen wir nicht, warum er es gethan hat, wenn er es überhaupt that; im übrigen hatte die Priesterschaft der Artemis als solche mit den eleusinischen und den dionysischen Mysterien so wenig zu thun als mit der Physik, die in Heraklit's Schrift niedergelegt war. Hat ferner Her. die Opfer *ἄκεα* genannt, so gienge diess die Mysterien (an die Tannery 176 denkt) nichts an, und es folgt daraus (vgl. S. 731, 2) überhaupt nichts. Wie wenig aus Fr. 7 auf Heraklit's Glaubensbedürfniss geschlossen werden kann, ist schon S. 711, 1 bemerkt worden; 712, 2 ist gezeigt, dass Pfleiderer kein Recht hat, unseren Philosophen von einer Entsühnung der Seelen im Hades reden zu lassen. Um vollends in Fr. 125 und 127 (mit Pfleiderer 27 f.) die Spuren von Heraklit's „tief innerer Sympathie für den Sinn und Herzpunkt der Mysterien“ zu finden, ist mehr Scharfsinn erforderlich, als ich besitze. Ich vermag (vgl. S. 731, 1) in dem Ausdruck: *τὰ νομιζόμενα παρ᾽ ἀνθρώποις μυστήρια* nur einen Beweis davon zu sehen, dass Her. selbst diesen Gebräuchen keinen Werth beilegte; in der Zusammenstellung: *νυκτιπόλοι, μάγοι, μύσται* u. s. f., auch abgesehen davon, dass der Philosoph den so bezeichneten Leuten nach Clemens (vielleicht im Zusammenhang mit Fr. 118 — s. o. 731, 1) ausdrücklich Strafe angedroht hatte, nur einen Ausdruck der Geringschätzung; und aus Fr. 127 scheint mir augenscheinlich hervorzugehen, dass Her. zwar für die Theilnehmer an den phallischen Aufzügen die Absicht, dem Gott damit eine Ehre zu erweisen, einigermassen als Entschuldigung gelten liess, diese Aufzüge selbst aber als ein ganz schamloses Treiben betrachtete.

2) Teichmüller II, 123—253, dem sich Tannery Sci. hell. 175 ff. anschliesst.

mittlung der hellenischen Mysterien zugekommen sein sollten[1]). Auch für diese selbst ist aber eine ägyptische Abkunft durchaus unerweislich; und gerade die einzige Lehre, in der sich Heraklit der mystischen Theologie angeschlossen zu haben scheint, der Unsterblichkeitsglaube, war in der Gestalt, die er dort hatte, der ägyptischen Religion fremd, wie diess schon S. 61 f. gezeigt ist. Wollte man andererseits Heraklit einen Theil seiner Lehren aus der ägyptischen Theologie als solcher schöpfen lassen, so wäre nicht blos das fraglich, ob er von dieser eine etwas genauere Kenntniss haben konnte[2]), sondern man würde sich auch vergebens bemühen, irgend welche Bestimmungen bei ihm nachzuweisen, für deren Erklärung es nöthig wäre, auf fremdländische Quellen zurückzugehen, oder deren Verwandtschaft mit ägyptischen Vorstellungen schlagend genug wäre, um einen geschichtlichen Zusammenhang mit denselben zu beweisen[3]). Und das gleiche gilt auch von den

1) Wie es sich damit verhält, will Teichmüller S. 121 dahingestellt sein lassen.

2) Dass Her. selbst nach Aegypten gekommen sei, wird von keiner Seite behauptet; und von Schriftstellern, die ihn über dieses Land unterrichtet haben könnten, ist uns keiner bekannt als Hekatäus. Ist es nun glaublich, dass er Grundbestimmungen seiner Lehre den Berichten eines Mannes entnommen haben sollte, über dessen „Vielwisserei", also gerade über seine geschichtlichen Mittheilungen, er so geringschätzig urtheilte, wie nach S. 446, 4 über die jenes Logographen?

3) Teichmüller beruft sich II, 123 ff. auf den Offenbarungsglauben Her.'s, aus dem aber für ein Zurückgehen auf ägyptische Theologie selbst dann nichts folgen würde, wenn er Heraklit zugeschrieben werden könnte; auch dazu berechtigt aber nicht allein Fr. 7 (s. o. 711, 1) überhaupt nicht, sondern auch Fr. 11. 12 (S. 727, 4) nicht in dem Sinn, als ob er seine eigene Lehre auf religiöse Ueberlieferungen zurückführen wollte. Dass ferner der letzte Grund aller Dinge ewig und unvergänglich sei, hatten schon Anaximander, Anaximenes, Xenophanes ausgesprochen; Her. brauchte daher nicht erst durch Umdeutung ägyptischer Aussagen über den oder jenen Gott (T. II, 143 ff.) darauf zu kommen; um andererseits Heraklit's Lehre von der Einheit der Gegensätze und der Harmonie im „Todtenbuch" zu finden, muss man in das, was Teichm. II, 155 ff. daraus anführt, hineinlesen, was nicht darin steht. Der Glaube an eine Seelenwanderung war lange vor Heraklit unter den Griechen verbreitet; aus Aegypten kann er weder ihm noch ihnen zugekommen sein, da er dort nicht zu Hause war; vgl. S. 61 f. Wie vollends Her. aus diesem Dogma seine Lehre vom Streit und vom Fluss aller Dinge hätte ableiten können (Teichm. 156 ff.), lässt sich nicht absehen, und eben-

Analogieen, welche man zwischen Heraklit's Lehre und derjenigen der zoroastrischen Religion glaubte aufzeigen zu können. Dass er mit der letzteren nicht unbekannt war, kann man bei der Verbindung, in der seine Vaterstadt mit dem Perserreich stand, vermuthen; wie weit aber seine Bekanntschaft mit ihr gieng, darüber wissen wir nicht das geringste; bestimmte Spuren ihres Einflusses lassen sich in seinem System nicht nachweisen, und der ganze Charakter desselben steht in einem entschiedenen, wenn auch schwerlich beabsichtigten, Gegensatz zu dem persischen Dualismus[1]).

sowenig lässt sich der Wechsel von Weltentstehung und Weltuntergang, den Her. von seinen jonischen Vorgängern entlehnt hat, mit dem Osirismythus oder den astronomischen Perioden der Aegypter (T. 177 ff.) in geschichtlichen Zusammenhang bringen. Dass Heraklit's παῖς παίζων mit dem ägyptischen Harpokrates nichts zu thun hat, ist schon S. 642, 1 g. E. nachgewiesen. Gleich unstatthaft ist es, Her.'s Satz von der täglichen Neubildung der Sonne mit dem Mythus von Osiris, Harpokrates und Horus zusammenzustellen (T. 205 ff.); denn in diesem ist es ein und derselbe Gott, der jeden Morgen in erneuerter Gestalt erscheint, bei Her. dagegen eine neue Sonne (ein Gott überhaupt nicht); die Behauptung des letzteren verträgt sich daher mit der ägyptischen Vorstellung um nichts besser, als mit der gemein griechischen. Auch die Vergleichung der Sonne und der Gestirne mit Nachen findet sich, wie T. 233 selbst bemerkt, bei den verschiedensten Völkern, auch den Griechen, und lag ja nahe genug. Vgl. Preller, gr. Mythol. I, 294[1]. II, 146. 152. Die leere Vermuthung, dass Fr. 85 gegen ägyptischen Mumienkultus gerichtet sei, wurde schon S. 704, 2, Teichmüller's Deutung des ὀσμᾶσθαι καθ' ᾅδου S. 712, 2 zurückgewiesen. Wenn Her. sagt, Gott sei Tag und Nacht u. s. f. (s. o. 639, 1), so kann man dadurch zwar (mit T. 238) an ägyptische, ebenso gut aber an hundert andere pantheistisch lautende Aussprüche aus allen möglichen Litteraturen, auch der griechischen, erinnert werden; dass Heraklit dieselben gekannt hat, folgt für die einen von ihnen so wenig wie für die anderen. Dass schliesslich Her. an die Schilderungen des Todtenbuchs über das jenseitige Leben zwar nicht geglaubt, aber sie benutzt habe (T. 239 ff.), ergibt sich aus seinen wenigen und verschiedener Deutung fähigen Aussprüchen darüber (s. S. 709 ff.), welche in keiner Hinsicht über gleichzeitige griechische Vorstellungskreise hinausführen, nicht im geringsten. Die Phallusprocessionen und die Dionysosverehrung (worüber S. 731, 1) waren für Her. jedenfalls alteinheimische Ueberlieferung; es wäre daher für unsere Frage gleichgültig, wenn sie auch in letzter Beziehung aus Aegypten stammten.

1) Eine Abhängigkeit Her.'s von der persischen Religionslehre hat nach Creuzer (Symbolik und Mythol. II, 196. 198 f. 2. Ausg. S. 595 ff. 601 ff. d. Ausg. von 1840) besonders Gladisch (s. S. 27 ff.) behauptet.

Heraklit's Schule erhielt sich noch lange nach dem Tode ihres Stifters. PLATO bezeugt uns, dass sie sich noch um den

Ich muss mich aber bei der Prüfung dieser Behauptung auf die Hauptpunkte beschränken. GL. glaubt nun (Her. u. Zor. Rel. u. Phil. 139 ff. vgl. 23 ff.), das zoroastrische und das heraklitische System sei ein und dasselbe. Aber schon in ihren Grundbestimmungen gehen beide (wie BERNAYS Abhandl. I, 40 ff. treffend bemerkt) weit auseinander. Das eine ist reiner Dualismus, das andere hylozoistischer Pantheismus: die persische Religionslehre hat zwei ursprüngliche Wesen, ein gutes und ein böses, und dass dieser Dualismus erst durch eine „Umwandlung des Urwesens aus seinem Ursein in Anderssein" entstanden sei, ist eine Annahme, welche nur spätere unzuverlässige Deutungen, und auch diese nur theilweise, für sich anführen kann, während sie den urkundlichsten Berichten widerstreitet; Heraklit dagegen hält die Einheit der Welt und der weltbewegenden Kraft so streng, als nur irgend ein anderer, fest, die Gegensätze sind ihm nichts ursprüngliches und dauerndes, sondern das ursprüngliche ist das einheitliche Wesen, das in seiner Entwicklung die entgegengesetzten Formen des Seins aus sich heraussetzt und wieder in sich zurücknimmt. Das persische System bleibt daher auch bei dem Gegensatz des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsterniss, als einem letzten und absoluten stehen, Ahriman und sein Reich ist einfach das, was nicht sein sollte, und was auch (vgl. SCHUSTER 225, 3) erst im Laufe der Zeit sich in die Welt eingemischt hat; während nach Heraklit der Streit die nothwendige Bedingung des Daseins, Zeus selbst der πόλεμος, und daher auch das böse für die Gottheit ein gutes, und eine Welt des lauteren Lichts ohne Schatten, wie sie den Anfang und das Endziel der zoroastrischen Kosmologie bildet, ganz undenkbar ist, ebendesshalb aber auch der Gegensatz sich unaufhörlich, nicht erst am Ende aller Dinge, und nicht durch Vernichtung des einen von seinen Gliedern, in die Harmonie des Weltganzen auflöst. Dem persischen Dualismus steht der des Empedokles und der Pythagoreer viel näher, als das heraklitische System. Heraklit's Grundlehre ferner, vom Fluss aller Dinge, fehlt der zoroastrischen Theologie gänzlich; ebendamit erhält aber auch die gemeinsame Verehrung des Feuers bei beiden eine verschiedene Bedeutung: die persische Religion fasst an Licht und Wärme zunächst die für den Menschen erfreuliche und wohlthätige Wirkung in's Auge, für Heraklit ist das Feuer Ursache und Symbol des allgemeinen Naturlebens, der Veränderung, welcher alle Dinge unterworfen sind, die Naturkraft, welche das für den Menschen verderbliche ebensogut, wie das heilsame, hervorbringt. Hiemit steht im Zusammenhang, dass die persische Lehre weder von dem elementarischen Umwandlungsprocess, noch von der wechselnden Weltbildung und Weltzerstörung Heraklit's etwas weiss, denn was Gladisch (Rel. u. Phil. 27. Her. u. Zor. 38 f.) aus Dio Chrysost. or. XXXVI, S. 92 ff. R. anführt, ist offenbar eine späte Umdeutung, durch welche aus dem altpersischen Wagen des Ormuzd (über den auch HEROD. VII, 40) und dem Sonnenpferd eine geschmacklose allegorische Darstellung der stoischen Kosmologie gemacht wird; ebensowenig kennt sie die Vor-

Anfang des vierten Jahrhunderts in Jonien, und namentlich in Ephesus bedeutender Verbreitung erfreut habe[1]); er selbst hatte in Athen den Unterricht des Herakliteers Kratylus genossen[2]), und ein Menschenalter früher hatte Protagoras

stellung von der Sonne, die für Heraklit so charakteristisch dort schlechterdings keinen Raum fände, oder die heraklitische Anthropologie, denn der Glaube an die Feruers, auf den Gladisch hier verweist, bietet kaum eine entfernte Analogie dar. Dass Heraklit's Logos von Lassalle ohne Grund mit dem Wort Honover und seine angeblichen *γλῶτται* mit den *ἴυγγες* der Magier in Verbindung gebracht wird, ist schon S. 668, 2 Schl. 667, 2 bemerkt worden. Soll endlich H. nach Gladisch „seiner politischen Ueberzeugung nach ein zoroastrischer Monarchist gewesen seyn", so ist diess eine mehr als gewagte Behauptung: seine eigenen Aussprüche lassen uns in ihm einen Mann von aristokratisch conservativer, aber durchaus griechischer Gesinnung erkennen, und die Einladung an den persischen Hof soll er ausdrücklich abgelehnt haben. Was kann es nun unter solchen Umständen beweisen, dass Heraklit den Streit den Vater aller Dinge nennt, wenn doch dieser bei ihm eine ganz andere Bedeutung hat, als der Kampf des Guten und Bösen in der zoroastrischen Religion? dass er das Feuer zum Urstoff macht, wenn er doch damit nicht dasselbe ausdrücken will, wie jene mit der Lichtnatur der reinen Geister? dass er vor den Leichnamen einen, dem Menschen so natürlichen, Abscheu hat? (Weiteres über diesen Punkt, dem neuerdings Chiappelli Framm. di Eracl. 13 ff. eine ganz übertriebene Wichtigkeit beilegt, S. 704, 2); dass eine Sage über ihn berichtet, er sei von Hunden zerrissen worden, was doch, auch wenn es wahr sein sollte, jedenfalls etwas ganz anderes ist, als wenn ihm eine persische Bestattung beigelegt würde, die ja nicht an den Lebenden vollzogen wurde? dass er die Bilderverehrung tadelt, die auch Xenophanes und andere getadelt, auch die ältesten Römer und die Germanen nicht gekannt haben? dass er Erkenntniss der Wahrheit verlangt und der Lüge feind war, was ein Philosoph doch gewiss nicht erst von fremden Priestern zu lernen brauchte? Wenn sich auch solcher Aehnlichkeiten noch viel mehr auffinden liessen, könnte man doch daraus noch lange auf keinen geschichtlichen Zusammenhang schliessen.

1) Theät. 179 D, mit Beziehung auf die *φερομένη οὐσία* Heraklit's: *μάχη δ' οὖν περὶ αὐτῆς οὐ φαύλη οὐδ' ὀλίγοις γέγονεν. ΘΕΟΔ. πολλοῦ καὶ δεῖ φαύλη εἶναι, ἀλλὰ περὶ μὲν τὴν Ἰωνίαν καὶ ἐπιδίδωσι πάμπολυ. οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι χορηγοῦσι τούτου τοῦ λόγου μάλα ἐῤῥωμένως.* Vgl. 749, 3.

2) Arist. Metaph. I, 6 vgl. Th. II a, 397, 1. Nach Plato Krat. 440 D. 429 D war dieser Mann merklich jünger als Sokrates; ebd. 429 E vgl. 440 E wird er als Athener bezeichnet, sein Vater Smikrion genannt. Auch ein Herakliteer Antisthenes wird genannt (Diog. VI, 19), und dieser, nicht der Cyniker, scheint es zu sein, welcher (nach Diog. IX, 15) Heraklit's Schrift commentirt hat; aber wir wissen über ihn nichts näheres.

seine Skepsis auf heraklitische Sätze gestützt[1]). Durch Kratylus sind vielleicht die heraklitischen Einflüsse vermittelt, deren Spuren in einigen von den Schriften, welche Hippokrates mit Unrecht beigelegt werden, unverkennbar hervortreten[2]). Aber das wenige, was wir von diesen späteren Herakliteern wissen, ist nicht geeignet, eine hohe Vorstellung von ihren wissenschaftlichen Leistungen zu erwecken. Plato wenigstens weiss ihr enthusiastisches, unmethodisches Treiben, die unruhige Hast, mit der sie von dem einen zum anderen schweiften, die Selbstgefälligkeit ihrer Orakelsprüche, die Autodidakteneitelkeit und die Verachtung aller andern, welche in dieser Schule zu Hause war, nicht stark genug zu zeichnen[3]). Derselbe macht sich im Kratylus über die | Bodenlosigkeit der Etymologieen lustig, durch welche die Schüler Heraklit's Wortspiele weit überboten, und Aristoteles erzählt, Kratylus habe Heraklit getadelt, dass er die Veränderlichkeit der Dinge nicht scharf genug ausdrücke, ja er habe am Ende gar kein Urtheil mehr auszusprechen gewagt, weil jeder Satz eine Aussage über ein Sein enthält[4]). Wenn Heraklit's Schule nichtsdestoweni-

1) S. u. S. 978 [4] ff.

2) Ausser der S. 694 ff. besprochenen Schrift *π. διαίτης* gehört hieher namentlich *περὶ τροφῆς* vgl. Bernays Heraklit. Br. 146 f.

3) Theät. 179 E: *καὶ γὰρ . . περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι οὐδὲν μᾶλλον οἷόν τε διαλεχθῆναι ἢ τοῖς οἰστρῶσιν. ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται, τὸ δ' ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι καὶ ἡσυχίως ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι ἧττον αὐτοῖς ἔνι ἢ τὸ μηδέν· μᾶλλον δὲ ὑπερβάλλει τὸ οὐδ' οὐδὲν πρὸς τὸ μηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι τοῖς ἀνδράσιν ἡσυχίας· ἀλλ' ἄν τινά τι ἔρῃ, ὥςπερ ἐκ φαρέτρης ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι, κἂν τούτου ζητῇς λόγον λαβεῖν, τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ, περανεῖς δὲ οὐδέποτε οὐδὲν πρὸς οὐδένα αὐτῶν· οὐδέ γε ἐκεῖνοι αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους, ἀλλ' εὖ πάνυ φυλάττουσι τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾶν εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς.* Und nachher: *οὐδὲ γίγνεται τῶν τοιούτων ἕτερος ἑτέρου μαθητής, ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας καὶ τὸν ἕτερον ὁ ἕτερος οὐδὲν ἡγεῖται εἰδέναι.* Vgl. Krat. 384 A: *τὴν Κρατύλου μαντείαν.*

4) Arist. Metaph. IV, 5. 1010 a 10: *ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον. καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.* Dasselbe

ger noch bis um den Anfang des vierten Jahrhunderts nicht blos in ihrer Heimath, sondern auch auswärts Anhänger hatte, so ist diess immerhin ein Zeichen ihrer geschichtlichen Bedeutung, aber seine Lehre selbst ist innerhalb dieser Schule, wie es scheint, nicht weiter gefördert worden. Erst solche, die gleichzeitig auch von Parmenides gelernt hatten, versuchten eine genauere Erklärung des Werdens, das Heraklit zum Grundbegriff seines Systems gemacht hatte. Die nächsten, welche wir in dieser Beziehung zu nennen haben, sind, wie früher bemerkt wurde, Empedokles und die Atomiker. |

II. Empedokles und die Atomistik.

A. Empedokles[1]).

1. Die allgemeinen Grundlagen der empedokleischen Physik: das Entstehen und Vergehen, die Grundstoffe und die bewegenden Kräfte.

Wenn Heraklit alle Beharrlichkeit der Substanz aufgehoben, Parmenides umgekehrt das Entstehen und das Ver-

wiederholen Alex. z. d. St. Philop. Schol. in Ar. 35 a 33. Olympiodor ebd. Anm.

1) Ueber Leben, Schriften und Lehre des Empedokles vgl. m. ausser den umfassenderen Werken: Sturz Empedocles Agrig. Lpz. 1805, wo das Material zuerst mit grossem Fleiss gesammelt ist. Karsten Empedoclis Agr. carm. rel. Amst. 1838. Stein Empedoclis Agr. fragmenta Bonn 1842. Steinhart in Ersch und Gruber's Allg. Encykl. Sect. I, Bd. 34, S. 83 ff. Ritter üb. die philos. Lehre des Emp. (Wolf's Liter. Analekten II, 411 ff.). Krische Forsch. I, 116 ff. Panzerbieter Beitr. z. Kritik u. Erläut. d. Emp. Mein. 1844, fortgesetzt Zeitschr. f. Alterthumsw. 1845, 883 ff. Bergk De procem. Empedoclis, 1839 (Kl. Schr. II, 1 ff.). Mullach De Emp. prooemio Berl. 1850. Quaestt. Empedoclearum spec. secund. ebd. 1852. Philosoph. Gr. Fragm. I, XIV ff. 15 ff. Lommatzsch (die Weisheit d. Emp. 1830) fehlt es ebenso wie Baltzer (Empedocles 1879) allzusehr an geschichtlicher Kritik. Raynaud De Empedocle Strassb. 1848 gibt nur das bekannte; auch die S. 27 genannte Schrift von Gladisch hält sich, Empedokles betreffend, meist an Karsten. Um so werthvoller sind die beiden Abhandlungen von Diels: Gorgias und Empedokles (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884, Nr. 19); Studia Empedoclea (Hermes XV, 161 ff.). Einiges weitere bei Ueberweg Grundr. I, § 23.

Die Vaterstadt des Emp. ist nach allgemeiner Angabe Agrigent. Die Zeit seiner Wirksamkeit fällt wohl ziemlich genau mit dem zweiten Drittheil des fünften Jahrhunderts zusammen, die bestimmteren Angaben sind

gehen, die | Bewegung und die Veränderung geleugnet hatte, so schlägt Empedokles einen Mittelweg ein. Er behauptet

jedoch unsicher und ungleich. Diog. VIII, 74 setzt seine Blüthe Ol. 84 (444/40 v. Chr.), Eus. Chron. z. Ol. 81 und 86 in jede dieser beiden, also bald 456/2, bald 436/2 v. Chr.; Syncellus 254 C folgt der ersteren Angabe, Gellius XVII, 21, 13 f. nennt die Zeit der römischen Decemvirn (450 v. Chr.), zugleich aber auch die der Schlacht an der Cremera (476 v. Chr.). Die Berechnung bei Diogenes gründet sich, wie Diels Rh. Mus. XXXI, 37 f. nachweist, ohne Zweifel auf die von ihm VIII, 52 aus Apollodor angeführte Angabe des Glaukus aus Rhegium, Emp. habe Thurii gleich nach der Gründung dieser Stadt (Ol. 83, 4) besucht; eine Angabe, die wir nicht bezweifeln können, da Glaukus ein jüngerer Zeitgenosse des Empedokles war, und die für sich allein ausreicht, um diejenigen zu widerlegen, welche diesen schon vor der Gründung von Thurii sterben lassen, die aber freilich einen weiten Spielraum lässt, da ja nicht angegeben wird, wie alt Emp. damals war. Nach Arist. Metaph. I, 3. 984 a 11 war er jünger als Anaxagoras, andererseits sagt aber Simpl. Phys. 25, 19 (nach Theophrast), er sei *οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονώς*. Der Behauptung, dass er den Krieg der Syrakusaner gegen Athen (415 ff. Steinhart S. 85 und Diels a. a. O. denken an den des Jahrs 425, für den aber, gerade bei Apollodor's Berechnung, der Einwand: er sei damals schon todt oder *ὑπεργεγηρακώς* gewesen, weniger passt) mitgemacht habe, widerspricht Apollodor a. a. O. Seine Lebensdauer gibt Aristoteles b. Diog. VIII, 52. 74 (und vielleicht auch Heraklides; vgl. S. 624 m.) auf 60 Jahre an; Favorin b. Diog. VIII, 73, der 77 zählt, ist ein weit schlechterer Zeuge, die Behauptung (ebd. 74), dass er 109 Jahre alt geworden sei, verwechselt ihn mit Gorgias. Sein Leben würde hiernach, wenn wir mit Diels Apollodor folgen, zwischen 484 und 424 v. Chr. fallen; da jedoch die Grundlage dieser Berechnung eine sehr unsichere ist, da Emp. nach Alcidamas b. Diog. VIII, 56 gleichzeitig mit Zeno den Parmenides hörte, da auch für das *οὐ πολὺ* des Simplicius 16 Jahre schon fast zu lang sind, da endlich (vgl. S. 616 und S. 917[4] ff.) Empedokles schon von Melissus und Anaxagoras berücksichtigt worden zu sein scheint, so halte ich es für gerathener, den Anfangs- und Endpunkt desselben 8—10 Jahre weiter hinaufzurücken; auch Diels (Gorg. u. Emp. 344, 2) tritt dieser Annahme jetzt bei, indem er zugleich Unger's unmögliche Datirung (520—460) mit Recht zurückweist. Im übrigen ist uns sein Leben nur unvollständig bekannt. Seiner Abstammung nach gehörte er einem reichen und angesehenen Geschlecht an (vgl. Diog. VIII, 51—53 und dazu Karsten S. 5 ff.). Sein gleichnamiger Grossvater hatte Ol. 71 in Olympia mit einem Viergespann den Preis errungen (Diog. a. a. O. wie Diels zeigt, nach Apollodor), was Athen. I, 3 e nach Favorin's Vorgang (b. Diog. a. a. O.), und nach Diog. auch schon Satyrus und sein Epitomator Herakleides auf den Philosophen übertragen; sein Vater Meton (so nennen ihn weit die meisten, über abweichende Angaben Karsten S. 3 f.) scheint bei der Vertreibung des Tyrannen Thrasidäus und der Ein-

einerseits mit | Parmenides: ein Werden und Vergehen im strengen Sinn, und desshalb auch, eine qualitative Verände-

führung einer demokratischen Verfassung 470 v. Chr. (Diod. XI, 53) mitgewirkt zu haben, und nachher einer der einflussreichsten Männer im Staate gewesen zu sein (m. s. Diog. VIII, 72). Als nach Meton's Tode die älteren aristokratischen Einrichtungen wiederhergestellt worden waren und tyrannische Bestrebungen sich regten, war es Empedokles, welcher der Demokratie, nicht ohne Härte, zum Sieg verhalf, wie er sich denn überhaupt in Wort und That als warmen Volksfreund bewährte; den ihm selbst angebotenen Thron verschmähte er, wie erzählt wird (Diog. VIII, 63—67. 72 f. Plut. adv. Col. 32, 4. S. 1126). Auch er musste jedoch die Wandelbarkeit der Volksgunst erfahren: er verliess, wahrscheinlich unfreiwillig (Steinhart 85 glaubt, wegen seiner Theilnahme an dem Kampf zwischen Syrakus und Athen, die aber, wie bemerkt, nicht für geschichtlich zu halten ist), Agrigent, und gieng in den Peloponnes, es gelang seinen Feinden seine Rückkehr zu verhindern, und so starb er dort (Timäus b. Diog. 71 f. ebd. 67, wo aber in den Worten: *τοῦ Ἀκράγαντος οἰκιζομένου* ein Fehler stecken muss; denn dieselben mit Unger Philol. Supplementb. IV, 513 f. auf die Rückkehr der Verbannten i. J. 461 zu deuten, ist sprachlich unmöglich; auf eine Lücke in der Erzählung weist auch im folgenden die Erwähnung der *κάθοδος*, der keine solche einer Verbannung vorangeht). Weniger beglaubigt ist die Angabe, dass er in Sicilien an den Folgen eines Sturzes aus dem Wagen gestorben sei (Favorin b. Diog. 73); die Erzählung von seinem Verschwinden nach einem Opfermahl (Herakleides b. Diog. 67 f.) ist ohne Zweifel so gut, wie die entsprechende Erzählung über Romulus, ein Mythus, zur Apotheose des Philosophen ohne eine bestimmte geschichtliche Veranlassung gebildet; eine natürliche Deutung dieses Mythus mit der entgegengesetzten Absicht, ihn als prahlerischen Betrüger darzustellen, ist das bekannte Geschichtchen von seinem Sprung in den Aetna (Hippobotus und Diodor b. Diog. 69 f. Horaz ep. ad Pis. 464 f. und viele andere s. Sturz 123 ff. Karsten 36), und die Behauptung des Demetrius b. Diog. 74, dass er sich erhängt habe; vielleicht um dieser übeln Nachrede zu widersprechen, lässt ihn der angebliche Telauges b. Diog. 74, vgl. 53, vor Altersschwäche in's Meer fallen und ertrinken. — Die Persönlichkeit des Empedokles erscheint in allem, was von ihm überliefert ist, höchst bedeutend. Seine Gemüthsart war ernst (Arist. Probl. XXX, 1. 953 a 26 wird er als Melancholiker bezeichnet), seine Thätigkeit umfassend und grossartig. Seiner politischen Wirksamkeit ist schon erwähnt worden; die Macht der Beredsamkeit, welcher er diese Erfolge verdankte (Timon b. Diog. VIII, 67 nennt ihn *ἀγοραίων ληκητὴς ἐπέων*, Satyrus ebd. 58 *ῥήτωρ ἄριστος*), und welche auch jetzt noch in dem Bilderreichthum und der schwungvollen Sprache seiner Gedichte zu erkennen ist, soll er durch kunstmässige Behandlung verstärkt haben: Aristoteles bezeichnete ihn als den, von welchem die Rhetorik ihre erste Anregung erhalten habe (Sext. Math. VII, 6. Diog. VIII, 57 vgl. Quintilian III, 1, 2), und Gorgias soll sein Schüler in dieser Kunst

rung des ursprünglichen | Stoffs sei undenkbar. Andererseits will er aber doch auf das Werden nicht schlechthin verzichten;

gewesen sein (Quint. a. a. O. Satyrus b. Diog. 58). Seinen eigentlichen Beruf scheint er aber, nach dem Vorgang eines Pythagoras, Epimenides u. a., in einer priesterlichen und prophetischen Wirksamkeit gesucht zu haben. Er selbst lässt sich V. 24 (424. 462 Mull.) ff. die Macht versprechen, Alter und Krankheit zu heilen, Winde zu beschwichtigen und zu erregen, Regen und Trockenheit herbeizuführen, Todte in's Leben zurückzurufen, und im Eingang der Katharmen rühmt er, dass er von allen wie ein Gott geehrt sei, und wenn er geschmückt mit Bändern und Blumen in eine Stadt einziehe, sofort von Hülfesuchenden umdrängt werde, die bald Weissagung, bald Heilung von Krankheiten begehren. Auch seine Lehre lässt in ihrem anthropologischen und ethischen Theil diese Seite stark hervortreten. So erzählen denn auch die Alten nicht allein von der feierlichen Pracht und Würde, mit der er sich umgab (Diog. VIII, 56. 70. 73. Aelian V. H. XII, 32. Tertull. De pall. c. 4. Suid. Ἐμπεδοκλ. Karsten S. 30 f.), und von der hohen Verehrung, die ihm gezollt wurde (Diog. VIII, 66. 70), sondern auch von mancherlei ausserordentlichen Thaten, die er, ein zweiter Pythagoras, verrichtet haben soll. Er verwehrte, wie erzählt wird, zu Agrigent schädlichen Winden den Zutritt (Timäus b. Diog. VIII, 60. Plut. curios. 1, S. 515. adv. Col. 32, 4. S. 1126. Clemens Strom. VI, 630 C. Suid. Ἐμπεδ. δορά. Hesych. κωλυσανέμας u. a. bei Karsten S. 21, vgl. Philostr. v. Apollon. VIII, 7, 28); der Hergang wird von Timäus und Plutarch verschieden erzählt, das ursprünglichere ist aber ohne Zweifel der Wunderbericht des Timäus, nach welchem die Winde durch Zauber in Schläuchen, wie die des homerischen Aeolus, gefangen werden; Plutarch gibt eine natürliche Erklärung des Wunders, die aber doch noch weniger geschmacklos ist, als die Ergänzung von Lommatzsch S. 25 und Karsten S. 21, dass Emped. die Schlucht, durch welche die Winde strichen, mit ausgespannten Eselshäuten versperrt habe. Weiter hören wir, er habe die Selinuntier durch eine Flusskorrektion von Seuchen befreit (Diog. VIII, 70 und dazu Karsten 21 ff.), eine Scheintodte nach langer Erstarrung wieder zum Leben gebracht (Heraklid. b. Diog. VIII, 61. 67 u. a.; einfacher lautet die Angabe des Hermippus ebd. 69. Weiteres bei Karsten 23 ff.; über die Schrift des Heraklides s. m. Stein S. 10), einen Wüthenden durch Musik vom Todtschlag abgehalten (Jambl. V. Pyth. 113 u. a. b. Karsten S. 26). Wie viel diesen Erzählungen geschichtliches zu Grunde liegt, lässt sich natürlich nicht mehr ausmachen: die erste und dritte sind verdächtig, nur aus den empedokleischen Versen entsprungen zu sein, und in der zweiten kann das, was von der Verbesserung des Flusswassers erzählt wird, möglicherweise blos eine Deutung der bei Karsten abgebildeten Münze sein, auf welcher der Flussgott in diesem Fall nur als Repräsentant der Stadt Selinus stände; dass aber Empedokles magischer Kräfte mächtig zu sein glaubte, zeigt das aus ihm selbst angeführte; nach Satyrus b. Diog. VIII, 59 bezeugte Gorgias, er sei dabei gewesen, als Empedokles Magie trieb; indessen

er gibt zu, dass nicht blos die | Einzeldinge als solche entstehen, vergehen und sich verändern, sondern dass auch die

fragt es sich doch (Diels Gorg. u. Emp. 344), ob Sat. diese Angabe Gorgias selbst oder einem Dialog des Alcidamas, der sie ihm in den Mund legte, entnommen hatte. Ebenso steht seine ärztliche Kunst, welche damals ohnediess noch häufig mit Magie und Priesterthum verbunden war, nach dem angeführten Selbstzeugniss, Plin. H. n. XXXVI, 27, 202. Galen therap. meth. c. 1 B. X, 6 Kühn u. a. ausser Zweifel. — Was über die Lehrer des Empedokles mitgetheilt wird, soll später erwähnt werden. — Die Schriften, welche ihm beigelegt werden, sind von sehr mannigfaltigem Inhalt, bei vielen derselben fragt es sich aber, ob sie ihm wirklich angehörten. Die Angabe b. Diog. VIII, 57 f., dass er Tragödien, und zwar nicht weniger als 43, geschrieben habe, stützt sich ohne Zweifel nur auf das Zeugniss des Hieronymus und Neanthes, nicht auf das des Aristoteles; Heraklides hielt die Tragödien für das Werk eines andern, der nach Suid. Ἐμπεδ. wohl sein gleichnamiger Enkel (nein, sagt Baltzer 51, sein Schwestersohn, θυγατριδοῦς) war, und diess hat die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich. M. s. Stein S. 5 ff. gegen Karsten 63 ff. 519. Die zwei Epigramme b. Diog. VIII, 61. 65 hält Stein S. 8 f. für unächt, Diels (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884, 362, 1) für ächt; die Verse oder das Gedicht, woraus Diog. VIII, 43 eine Anrede an Pythagoras' Sohn Telauges mittheilt, verwirft Stein S. 18 wohl mit Recht. Die πολιτικά, welche ihm Diog. 57 zugleich mit den Tragödien beilegt, bezeichnen wahrscheinlich keine eigene Schrift, wiewohl Diog. diess vorauszusetzen scheint, sondern einzelne kleinere Abschnitte der übrigen Werke, sie müssten denn unächt gewesen sein, so dass es sich damit ähnlich verhält, wie mit dem angeblich politischen Theil von Heraklit's Schrift; ebenso mag die Angabe (Diog. 77. Suid. — Diog. 60 gehört nicht hieher), dass Emp. ἰατρικά, nach Suidas in Prosa, geschrieben habe, entweder auf eine unterschobene Schrift oder auf das Missverständniss einer Notiz zurückzuführen sein, welche sich ursprünglich auf das ärztliche in der Physik bezog; s. Stein S. 7 ff. (Anders Mullach De Emped. procemio S. 21 f. Fragm. I, XXV.) Von zwei Gedichten, auf Apollo und über den Zug des Xerxes, erzählt Diog. VIII, 57, nach Hieronymus oder Aristoteles, sie seien bald nach dem Tode ihres Verfassers zu Grunde gegangen. Dass Emp. Reden oder rhetorische Anweisungen niedergeschrieben habe, lässt sich aus den Berichten der Alten nicht abnehmen (s. Stein 8. Karsten 61 f.), so richtig es auch sein mag (Diels a. a. O. 361 ff.), dass sein Vorbild und seine Anleitung auf die Rhetorik des Gorgias massgebend eingewirkt hat. Als unzweifelhaft ächt lassen sich nur zwei Werke des Emp. betrachten, die auf die Nachwelt gekommen sind: die φυσικά und die καθαρμοί; dass nämlich diese beiden verschiedene Werke sind, wie auch Karsten S. 70 u. a. annehmen, hat Stein S. 12 ff. überzeugend nachgewiesen. Die Physika waren später in drei Bücher getheilt (s. Karsten S. 73), diese Eintheilung scheint aber nicht von dem Verfasser herzustammen. Von den Zeugnissen und Urtheilen der Alten über die empedokleischen Gedichte

Zustände des Weltganzen einem beständigen Wechsel unterliegen. Es bleibt ihm mithin nur übrig, diese Erscheinungen auf die räumliche Bewegung, die Verbindung und die Trennung ungewordener, unvergänglicher und qualitativ unveränderlicher Substanzen zurückzuführen, deren es dann aber nothwendig mehrere von verschiedener Beschaffenheit sein müssen, wenn sich die Mannigfaltigkeit der Dinge daraus erklären soll. Diess sind die Grundgedanken der empedokleischen Lehre von den Urgründen, wie sie sich theils aus seinen eigenen Aeusserungen, theils aus den Berichten der Alten ergibt.

Sieht man irgend ein Wesen in's Leben treten, so meint man gewöhnlich, es sei etwas, was vorher nicht war, entstanden; sieht man es untergehen, so meint man, ein seiendes habe aufgehört | zu sein[1]). Diese Vorstellung findet Empedokles, welcher hierin ganz dem Parmenides folgt, durchaus widersprechend. Dass etwas aus dem nichts werde und dass es zu nichts werde, scheint ihm gleich unmöglich; denn woher, fragt er mit seinem Vorgänger, könnte zu der Gesammtheit des Wirklichen etwas hinzukommen, und wo sollte das, was ist, hinkommen? es ist ja nirgends ein Leeres, in das es sich auflösen könnte, und was es auch werde, immer wird wieder e t w a s daraus werden[2]). Was uns daher als Entstehen und

handelt Karsten S. 74 ff. 57 f., die Bruchstücke haben Sturz, Karsten, Mullach und Stein gesammelt, die drei ersteren auch erklärt (ich citire nach Stein, füge aber Karsten's und Mullach's Verszahlen bei).

1) 40 (342. 108. M.) ff. vgl. besonders V. 45 ff.:
νήπιοι, οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι (sie denken nicht weit) —
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.

2) V. 48 (81. 102 M.): *ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι*
καί τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον (sc. *ἐστί.* Der Text nach Diels Hermes XV, 161.)
αἰεὶ γὰρ στήσονται (sc. *ἐόντα*) *ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.*
V. 90 (117. 93 M.): *εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερὲς, οὐκέτ' ἂν ἦσαν.*
V. 91 (119 K. 166. 94 M.): *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.*
τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;
πῆ δὲ καὶ ἐξαπολοίατ'; ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον·

Vergehen erscheint, kann diess doch nicht wirklich sein, sondern in Wahrheit ist es nur Mischung und Entmischung[1]): was wir Entstehung nennen, ist Verbindung, was wir Vergehen nennen, ist Trennung der Stoffe[2]), | wenn es auch, dem ge-

ἀλλ᾽ αὔτ᾽ ἔστιν ταῦτα (sie sind sie selbst, bleiben, was sie sind), δι᾽ ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοθεν ἄλλα διηνεκὲς, αἰὲν ὁμοῖα.
V. 51 (350. 116 M.): οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
ὡς ὄφρα μέν τε βιοῦσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά.
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ᾽ εἰσίν. Dass aber damit die Ewigkeit des seelischen Daseins behauptet werde (Siebeck Gesch. d. Psychol. I, 53. 267), muss ich bestreiten. Βροτοὶ bezeichnet bei Emp. nicht blos die Menschen, sondern alle vergänglichen Wesen, und ewig sind diese nur, wiefern es ihre Elemente sind.

1) V. 36 (77. 98 M.): ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτὴ,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστὶ, φύσις δ᾽ ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. Vgl. Arist. Metaph. I, 3. 984 a 8: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα . . . ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ᾽ ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός. De gen. et corr. II, 6 Anf. Ebd. 7. 334 a 26: die Mischung der Elemente bei E. sei eine σύνθεσις καθάπερ ἐξ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος.

2) Dass die Entstehung nichts anderes sei, als Verbindung, das Vergehen Trennung der Stoffe, aus denen jedes Ding besteht, wird von Empedokles selbst wie von unsern übrigen Zeugen vielfach versichert. M. vgl. ausser der vorhergehenden und der folgenden Anmerkung V. 69 (96. 70 M.):
οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον᾽ ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφίσιν ἔμπεδος αἰών (= καὶ ἀπόλλυνται)·
ᾗ δὲ τάδ᾽ ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ αἰὲν ἔασιν ἀκινητὶ κατὰ κύκλον (ἀκινητὶ schreibe ich mit Panz., andere setzen ἀκίνητα, was von den Handschriften weiter abliegt, oder —ον, was aus sachlichen Gründen minder passend scheint, doch fragt es sich, ob nicht die Lesart ἀκίνητοι, welche alle Handschriften des Aristoteles und Simplicius bieten, richtig, und als Subjekt des Satzes, dem βροτοὶ V. 54 entsprechend, das männliche οἱ θνητοὶ zu ergänzen ist). Dasselbe bestätigt die Lehre von der Liebe und dem Hass (s. u.), denn von der Liebe, deren wesentliche Wirkung in der Verbindung der Stoffe besteht, leitete E. die Entstehung, vom Hass den Untergang der Dinge ab, wie diess auch Aristoteles sagt, Metaph. III, 4. 1000 a 24 ff. Es lässt sich mithin kaum bezweifeln, dass E. die Entstehung einfach der μῖξις, das Vergehen der διάλλαξις gleichsetzte. An einer Stelle jedoch scheint er beides, das Entstehen

wöhnlichen Sprachgebrauch gemäss, jenen | Namen führen

und das Vergehen, von jedem von beiden, sowohl von der Trennung als von der Verbindung der Stoffe, herzuleiten, V. 61 (87. 62 M.) ff. b. Simpl. phys. 157, 25 ff.:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. (V. 76 f. wiederholt.)
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρυφθεῖσα διέπτη.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει. Hierauf V. 69 ff. s. o. Wiewohl ich aber hier Karsten nicht beistimmen kann, der V. 63 ff. statt *δοιὴ δὲ* „*τοιήδε*", statt *ὀλέκει* „*αὔξει*" liest (denn der Text wird so zu viel geändert, und der prägnante Sinn der Verse abgeschwächt), so haben doch auch Panzerbieter Beitr. 7 f. Steinhart S. 94 und Stein z. d. St. schwerlich Recht, wenn sie den Worten den Sinn geben: die Dinge entstehen nicht blos durch die Verbindung der Stoffe, sondern auch durch ihre Trennung, sofern diese nämlich neue Verbindungen zur Folge hat, und sie vergehen ebenso nicht blos durch ihre Trennung, sondern auch durch ihre Verbindung, weil jede neue Stoffverbindung die Auflösung der früheren ist. Denn so annehmbar dieser Sinn auch an sich wäre, so würde er doch nach allem bisherigen der Meinung des Empedokles widersprechen, der das Entstehen nur aus der Mischung, den Untergang nur aus der Trennung der Urstoffe erklärt: Emped. würde dann sagen, jede Verbindung sei zugleich eine Trennung und umgekehrt, das *διαφερόμενον αὐτῷ ξυμφέρεται*, welches nach Plato Soph. 242 D f. (s. o. 657, 3) die Eigenthümlichkeit der heraklitischen Lehre im Unterschied von der seinigen ausdrückt, würde ebensogut von ihm gelten, und das, was ihm Aristoteles (s. u. 772, 1) als Widerspruch vorrückt, dass die Liebe, indem sie vereinigt, auch trenne, der Hass einige, wäre kein solcher, da ja beides der Natur beider entspräche. Auch der Zusammenhang scheint eine andere Auffassung zu verlangen; denn da V. 60—62 und dann wieder 66—68 nicht unmittelbar auf die Einzelwesen, sondern zunächst auf das Weltganze und seine Zustände gehen, so werden sich auch die dazwischenliegenden Verse hierauf beziehen; und das gleiche macht schon der Ausdruck *πάντων σύνοδος* wahrscheinlich, welcher dem *συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα*, V. 67, *πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι* V. 173 (169. 193 M.) (über V. 116: *συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον* s. m. S. 778, 2) zu genau entspricht, um anders gedeutet zu werden, als dieses. Der Sinn von V. 63 ff. ist demnach: Sterbliches erzeugt sich aus den unsterblichen Elementen (s. u. V. 182) theils beim Hervorgang der Dinge aus dem Sphairos, theils bei der Rückkehr in denselben, in beiden Fällen geht es aber auch wieder, dort durch fortgesetzte Trennung, hier durch fortgesetzte Einigung zu Grunde. — Die Aussagen Späterer über die Lehre des

mag[1]). Alles ist daher nur insofern dem Werden und Vergehen unterworfen, wiefern es Eines aus vielem oder vieles aus Einem wird, sofern es sich dagegen bei dieser Ortsveränderung in seinem Dasein und seiner eigenthümlichen Beschaffenheit erhält, insofern bleibt es im Kreislauf selbst unverändert[2]).

Näher sind es vier verschiedene Stoffe, aus denen alles zusammengesetzt ist: Erde, Wasser, Luft und Feuer[3]). Empe-

Empedokles von der Mischung und Entmischung, die aber nichts neues bringen, bei Sturz S. 260 ff. Karsten 403 ff.

1) S. S. 756, 1 und V. 40 (342. 108 M.): *οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φάος αἰθέρος ἵκῃ* (wenn ein in der Gestalt eines Menschen gemischtes zum Vorschein kommt — den Text b. Plut. adv. Col. 11, 7 verbessert Panzerbieter Beitr. 16)

ἠὲ κατ' ἀκροτέρων θηρῶν γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τόδε (Panz. *τόγε*) *φασὶ γενέσθαι·*
εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον
ᾗ θέμις οὔ (so Wyttenb.; über andere Emendationen der verdorbenen Worte vgl. m. die Herausgeber) *καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.*

2) V. 69 ff. s. S. 756, 2. V. 72 liesse den Worten nach eine doppelte Erklärung zu: „wiefern dieser Wechsel nie aufhört“, oder: „wiefern dieses im Wechsel nie aufhört zu sein.“ Der Sinn und Zusammenhang spricht aber für die zweite Auffassung. Wegen dieser Unveränderlichkeit der Grundstoffe macht Arist. De cœlo III 7 Anf. unserem Philosophen gemeinschaftlich mit Demokrit den Vorwurf: *οἱ μὲν οὖν περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες* (sc. *τῶν στοιχείων*), *ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν· ἐνυπάρχον γὰρ ἕκαστον ἐκκρίνεσθαί φασιν, ὥςπερ ἐξ ἀγγείου τῆς γενέσεως οὔσης ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίγνεσθαι μεταβάλλοντος.* Vgl. auch De Mel. 2. 975 a 36 ff. und was S. 756, 1 angeführt wurde. Wenn dagegen Simpl. De cœlo 68 b m. Ald. Empedokles den heraklitischen Satz beilegt: *τὸν κόσμον τοῦτον οὔτε τις θεῶν οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ*, so zeigt der ächte Text (zuerst b. Peyron, Emp. et Parm. fragm., jetzt S. 132 b 28 K. Schol. in Arist. 487 b 43), dass in der Rückübersetzung aus dem Lateinischen, welche hier den aldinischen Text bildet, die Namen verwechselt sind.

3) V. 33 (55. 159 M.) *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·*
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. Mancherlei Vermuthungen über Text und Sinn dieser Verse bei Karsten und Mullach z. d. St. Schneidewin Philolog. VI, 155 ff. van ten Brink ebd. 731 ff. Das Feuer heisst auch *Ἥφαιστος*; Nestis soll eine sicilische Wassergottheit gewesen sein, van ten Brink glaubt, nach Heyne, mit Proserpina identisch (vgl. jedoch Krische Forsch. I, 128); dass Aidoneus nicht die Luft und Here die Erde bezeichnet, wie Diog. VIII, 76. Heraklit Alleg. hom. 24, S. 52.

dokles wird ausdrücklich als der erste bezeichnet, der diese vier Elemente aufstellte[1]), und alles, was uns über seine Vorgänger | bekannt ist, lässt diese Angabe als richtig erscheinen. Die Früheren haben wohl Urstoffe, aus denen alles geworden sein soll, aber diesen Urstoffen fehlt die Bestimmung, wodurch sie allein zu Elementen im empedokleischen Sinn würden, die qualitative Unveränderlichkeit, welche nur eine räumliche Theilung und Zusammensetzung übrig lässt. Ebenso kennen die Früheren zwar alle die Stoffe, welche Empedokles als Elemente betrachtet, aber sie stellen dieselben nicht mit Ausschluss aller andern als Grundstoffe zusammen, sondern der Urstoff ist bei den meisten blos Einer, nur Parmenides im zweiten Theil seines Gedichts hat zwei, keiner vier Urstoffe, und auch für die ersten abgeleiteten Stoffe findet sich, neben der unmetho-

Stob. I, 288. Probus z. Virg. Ekl. VI, 3. Athenag. Suppl. c. 22. Hippol. Refut. VII, 79. S. 384 wollen (über die Gründe dieser Missdeutung Diels Doxogr. 89), sondern Here die Luft, Aidoneus die Erde, versteht sich, und es ist nicht einmal nöthig, das *φερέσβιος* mit Schneidewin zu *Ἀϊδωνεὺς* zu ziehen, es passt auch für die Luft. Neben den mythischen Bezeichnungen finden sich auch die eigentlichen: V. 78 (105. 60 M.). 333 (321. 378 M.) *πῦρ, ὕδωρ, γῆ, αἰθήρ* (statt dessen aber b. Simpl. phys. 26, 2. 158, 1 das auch V. 293. 299 [Arist. de respir. 7. 473 b 15. 21] mit *αἰθὴρ* abwechselnde *ἀὴρ* steht); V. 211 (151. 278 M.) *ὕδωρ, γῆ, αἰθὴρ, ἥλιος*; V. 215 (209. 282 M.), 197 (270. 273 M.) *χθὼν, ὄμβρος, αἰθὴρ, πῦρ*; V. 96 (124. 120 M.) ff. V. 377 (16. 32 M.) *αἰθὴρ, πόντος, χθὼν, ἥλιος*; V. 187 (327. 263 M.) *ἠλέκτωρ, χθὼν, οὐρανὸς, θάλασσα*, auch wohl beides verbunden, wie V. 198 (211. 211 M.) *χθὼν, Νῆστις, Ἥφαιστος*; V. 203 (215. 206 M.) *χθὼν, Ἥφαιστος, ὄμβρος, αἰθήρ*. V. 132 (184. 235 M.) geht nicht auf die vier Elemente als solche. Steinhart's Vermuthung (a. a. O. 93), dass E. durch die Verschiedenheit der Benennungen den Unterschied der ursprünglichen und der sinnlich wahrnehmbaren Elemente andeuten wolle, kann ich nicht theilen. Dass die vier Grundstoffe allen Stoff in sich fassen, und dieser sich weder vermindere noch vermehre, sagt V. 89 (116. 92 M.): *καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄρτι ἐπιγίγνεται οὐδ' ἀπολήγει.* (So die Mss. Simpl. Phys. 158, 29; vielleicht: *ἄρ τι 'πιγίγν. οὔτ'*. Andere anders.)

1) Arist. Metaph. I, 4. 985 a 31 vgl. c. 7. 988 a 20. Gen. et corr. II, 1. 328 b 33 ff. Andere bei Karsten 334. Der Name *στοιχεῖον* ist übrigens, wie kaum bemerkt zu werden braucht, nicht empedokleisch. Als derjenige, welcher ihn in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch einführte, wird Plato bezeichnet (Eudemus b. Simpl. Phys. 7, 13. Favorin b. Diog. III, 24); Aristoteles fand ihn bereits vor, wie man diess an dem Ausdruck: *τὰ καλούμενα στοιχεῖα* (vgl. Th. II b, 442, 3) sieht.

dischen Aufzählung eines Pherecydes und Anaximenes, nur die dreigliedrige Eintheilung Heraklit's, die fünfgliedrige, wahrscheinlich bereits von Empedokles abhängige, des Philolaos, und die Entgegensetzung des Warmen und Kalten bei Anaximander. Worauf sich jedoch die Vierzahl der Elemente bei Empedokles gründet, erhellt weder aus seinen Bruchstücken noch aus den Angaben der Alten. Zunächst, scheint es, kam er darauf ebenso, wie andere zu ihren Bestimmungen, auf dem Wege der Beobachtung, indem er durch diese Annahme die Erscheinungen am leichtesten zu erklären glaubte. Sodann war aber auch in der bisherigen Philosophie seiner Lehre vorgearbeitet. Die pythagoreische Werthschätzung der Vierzahl ist bekannt; doch möchte ich den Einfluss dieser Bestimmung auf Empedokles nicht zu hoch anschlagen, da er sonst in der Physik vom Pythagoreismus nur wenig aufgenommen hat, und da die pythagoreische Schule selbst in der Lehre von den elementarischen Körpern andern Gesichtspunkten folgte. Von den einzelnen Elementen unseres Philosophen finden wir drei in den Urstoffen des Thales, Anaximenes und Heraklit, das vierte in anderer Stellung bei Xenophanes und Parmenides. Eine Zusammenstellung von drei elementarischen Körpern gibt Heraklit, dessen Bedeutung für Empedokles sich uns auch noch später ergeben wird; aus den drei Grundformen des Körperlichen, welche jener annahm, konnten sich die vier empedokleischen | Elemente sehr leicht entwickeln, indem das tropfbar Flüssige und das Dunstförmige, das Wasser und die Luft, in herkömmlicher Weise unterschieden, und der letztern die trockenen Dünste, welche Heraklit dem obersten Element zugezählt hatte, beigefügt wurden [1]).

1) Ausserdem erwähnt Arist. gen. et corr. II, 1. 329 a 1 auch der Annahme von drei Elementen, Feuer, Luft, Erde. Philop. z. d. St. S. 46 b o bezieht diese Angabe auf den Dichter Ion; und wirklich sagt Isokr. π. ἀντιδός. 268 von diesem: Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν [ἔφησεν εἶναι τὰ ὄντα]. Ebenso Harpokrat. Ἴων. Diese Angabe ist nun, was Ion betrifft, ohne Zweifel richtig, wenn auch die aristotelische Stelle (wie Bonitz Ind. arist. 821 b 40 mit Prantl Arist. Werke II, 505 bemerkt) nach c. 3. 330 b 16 ff. nicht auf ihn, sondern auf die platonischen „Eintheilungen“ (Th. II a, 437, 3) geht, in denen wohl von Feuer und Erde zuerst ein mittleres unterschieden, und dieses dann erst in Wasser und Luft zerlegt wurde. Von

Und da nun Heraklit's drei Elemente selbst wieder aus dem von Anaximander aufgestellten und später von Parmenides festgehaltenen Grundgegensatz des Warmen und Kalten durch Einschiebung einer Zwischenstufe entstanden zu sein scheinen, da andererseits die fünf Grundkörper des Philolaos eine aus geometrischen und kosmologischen Gründen hervorgegangene Erweiterung der vier empedokleïschen darstellen, so erscheint diese Lehre von Anaximander bis Philolaos in fortwährender Entwicklung und die Zahl der Grundstoffe in stetiger Zunahme begriffen. Wiewohl aber Empedokles die vier Elemente als gleich ursprünglich setzte, so führte er sie doch, wie ARISTOTELES sagt, thatsächlich wieder auf zwei zurück, indem er das Feuer auf die eine Seite stellte, die drei übrigen zusammen auf die andere, so dass demnach durch seine viergliedrige Theilung die zweigliedrige des Parmenides als ihre Grundlage noch durchblickt[1]). Wenn jedoch Spätere angeben, er sei von dem Gegensatz des Warmen und Kalten, oder auch | von dem des Dünnen und Dichten, oder gar des Trockenen und Feuchten ausgegangen[2]), so ist diess ohne Zweifel eigene Folgerung aus dem, was Empedokles weder mit diesen Ausdrücken noch überhaupt mit dieser Bestimmtheit gesagt hatte; noch weiter entfernt sich von seiner Meinung die Angabe, die zwei unteren Elemente seien der Stoff, die oberen die Werkzeuge der Weltbildung[3]).

wem Ion seine drei Elemente hat, wissen wir nicht; eine Vermuthung darüber habe ich S. 91, 1 gewagt. Auf Empedokles hat er seinerseits schwerlich eingewirkt, da er jünger gewesen zu sein scheint, als dieser.

1) Metaph. I, 4. 985 a 31: ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν· οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτὸ τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι. λάβοι δ' ἄν τις αὐτὸ θεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν. Gen. et corr. II, 3. 330 b 19: ἔνιοι δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς, συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τἄλλα πάντα ἀντιτίθησιν.

2) M. s. die Stellen aus ALEXANDER, THEMISTIUS, PHILOPONUS, SIMPLICIUS und STOBÄUS b. KARSTEN 340 ff.

3) HIPPOL. Refut. VII, 29. S. 384: Emp. nahm sechs Elemente an, δύο μὲν ὑλικά, γῆν καὶ ὕδωρ, δύο δὲ ὄργανα οἷς τὰ ὑλικὰ κοσμεῖται καὶ μεταβάλλεται, πῦρ καὶ ἀέρα, δύο δὲ τὰ ἐργαζόμενα . . . νεῖκος καὶ φιλίαν, was dann im folgenden noch einmal wiederholt wird. Noch stärker wird

Die vier Grundstoffe sind nun, wie diess im Begriff des Elements liegt, gleich ursprünglich, sie alle sind ungeworden und unvergänglich, jeder von ihnen besteht aus qualitativ gleichartigen Theilen, und ohne sich selbst in ihrer Beschaffenheit zu verändern, durchlaufen sie die verschiedenen Verbindungen, in die sie durch den Wechsel der Dinge gebracht werden [1]). Sie sind ferner der Masse nach gleich [2]), wenn sie auch in den Einzeldingen nach | den verschiedensten Verhältnissen gemischt, und nicht alle in jedem enthalten sind [3]). Die

die Lehre unseres Philosophen ebd. I, 4 (und daher Cedren. Synops. I, 157 B) in der Angabe (seiner einen, von Diels Doxogr. 145 f. besprochenen Vorlage) entstellt, die auf eine stoisch-neupythagoreische Quelle hinweist: *τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν νεῖκος καὶ φιλίαν ἔφη· καὶ τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ τὸν θεὸν καὶ συνεστάναι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι.* Dass dagegen Empedokles ihm zufolge Feuer und Wasser als das thätige und leidende Princip sich entgegensetze, ist eine unrichtige Angabe von Karsten S. 343.

1) V. 87 (114. 88 M.): *ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,*
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ. V. 89 s. o. 758, 3 Schl.
V. 104 (132. 128): *ἐκ τῶν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ', ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω* (Text unsicher),
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι.
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρᾶσις (wie Diels a. a. O. 163 den Text bei Simpl. phys. 159, 26 herstellt) *ἀμείβει.* (Vgl. hiezu S. 755, 2.) Weiter s. m. V. 90 ff. 69 ff. (oben 755, 2. 756, 2). Arist. Metaph. I, 3 (oben 756, 1). III, 4. 1000 b 17. gen. et corr. II, 1 g. E. II, 6 Anf. ebd. I, 1. 314 a 24 (vgl. De cœlo III, 3. 302 a 28 und Simpl. De cœlo 269 b 38. Schol. 513 b o.). De cœlo III, 7 (oben 758, 2). De Melisso 2. 975 a u. und andere, die sich bei Sturz 152 ff. 176 ff. 186 ff. Karsten 336. 403. 406 f. finden.

2) Diess scheint wenigstens in den eben angeführten Versen das *ἶσα πάντα* zu besagen, welches sich grammatisch allerdings auch zugleich mit *ἥλικα* auf *γένναν* beziehen liesse (gleichen Ursprungs); Arist. gen. et corr. II, 6 Anf. fragt, ob diese Gleichheit eine Gleichheit der Grösse oder der Kraft ausdrücken solle, Empedokles hat aber beides ohne Zweifel nicht unterschieden, und ebensowenig (wie sich von selbst versteht, und hier nur wegen Tannery Sci. hell. 305, 1 bemerkt wird) die Masse als solche und ihr Volumen. Mit *γένναν* verbindet Ar. das Wort so wenig, wie Simpl. 159, 7.

3) M. s. hierüber, ausser dem, was über die Mischungsverhältnisse der Grundstoffe im einzelnen später noch vorkommen wird, V. 119 (154.

eigenthümlichen Merkmale jedoch, wodurch sie sich von einander unterscheiden, scheint Empedokles ebensowenig, als ihre Stelle im Weltgebäude, schärfer bestimmt zu haben. Er beschreibt das Feuer als warm und glänzend, die Luft als flüssig und durchsichtig, das Wasser als dunkel und kalt, die Erde als schwer und hart[1]); er legt bei Gelegenheit der Erde eine natürliche Bewegung nach unten, dem Feuer nach oben bei[2]), ohne sich doch darin immer gleich zu bleiben[3]). Damit ist aber doch nichts gesagt, was über die nächste Anschauung hinausgienge. Erst Plato und Aristoteles haben die Eigenschaften der Elemente auf feste Grundbestimmungen zurückgeführt, und jedem seinen natürlichen Ort angewiesen. |

Dass die vier Elemente von Empedokles aus keinem anderen, ursprünglicheren, abgeleitet wurden, wäre auch ohne das Zeugniss des Aristoteles[4]) nicht zu bezweifeln. Wenn

134 M.) ff., wo die Mischung der Stoffe in den verschiedenen Dingen mit der Mischung der Farben verglichen wird, durch welche die Maler diese Dinge im Bild hervorbringen, ἁρμονίῃ μίξαντε τὰ μὲν πλέω ἄλλα δ' ἐλάσσω. Brandis S. 227 hat sich durch eine unrichtige, von den neueren Herausgebern verbesserte, Interpunktion von V. 129 verleiten lassen, in diesen Versen einen Sinn zu suchen, welcher den Worten und dem Standpunkt des Empedokles gleich fremd ist, dass nämlich alles Vergängliche in der Gottheit seinen Grund habe, wie das Kunstwerk im Geiste des Künstlers.

1) V. 96 (124. 120 M.) ff., die aber in den überlieferten Texten mehrfach verdorben sind (vgl. Diels zu Simpl. phys. 33, 9. 159, 16. 26). V. 99 Anf. hatte ich αἰθέρα θ' ὡς χεῖται vorgeschlagen; Diels vermuthet jetzt (Sitzungsbericht d. Berl. Akad. 1884, 366): ἄμβροτα δ' ὡς ἴδει τε u. s. w., indem er für ἴδος oder εἶδος die Bedeutung „Wärme" nachweist. Aus dieser Stelle stammt die Angabe bei Aristoteles gen. et corr. I, 315 b 20. Plut. prim. frig. 9, 1. S. 948, wogegen sich Arist. De respir. c. 14. 477 b 4 (θερμὸν γὰρ εἶναι τὸ ὑγρὸν ἧττον τοῦ ἀέρος) nach dem vorhergehenden auf eine spätere verlorengegangene Stelle unsers Gedichts zu beziehen scheint.

2) Vgl. S. 776, 2.

3) Auch hievon werden wir später Beispiele finden. Vgl. Plac. II, 7, 6 und Ach. Tat. in Arat. c. 4 Schl. S. 128 B, die vielleicht Einer Quelle folgend sagen, Empedokles weise den Elementen keine bestimmten Orte an, sondern lasse jedes auch den der übrigen einnehmen, und Arist. De cœlo IV, 2. 309 a 19: Empedokles erkläre sich so wenig als Anaxagoras über die Schwere und Leichtigkeit der Körper.

4) Gen. et corr. I, 8. 325 b 19: Ἐμπεδοκλεῖ δὲ τὰ μὲν ἄλλα φανερὸν ὅτι μέχρι τῶν στοιχείων ἔχει τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν, αὐτῶν δὲ τούτων πῶς γίνεται καὶ φθείρεται τὸ σωρευόμενον μέγεθος οὔτε δῆλον οὔτε

daher | Spätere behaupten, er lasse denselben kleinste Körper-

ἐνδέχεται λέγειν αὐτῷ μὴ λέγοντι καὶ τοῦ πυρὸς εἶναι στοιχεῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων. (Die Annahme von Atomen wird Empedokles auch De cœlo III, 6. 305 a o. und von Lucrez I, 746 ff. abgesprochen.) Diese bestimmte Aussage würde allerdings Aristoteles selbst wieder umstossen, wenn er wirklich sagte, was Ritter (Gesch. d. Phil. I, 533 f.) bei ihm findet: alle vier Elemente seien eigentlich aus Einer allen Verschiedenheiten zu Grunde liegenden Natur geworden, welche näher die φιλία sei. Diese Angabe ist jedoch unrichtig. Aristoteles sagt gen. et corr. I, 1. 315 a 3, Empedokles setze sich mit sich selbst in Widerspruch: ἅμα μὲν γὰρ οὔ φησιν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν στοιχείων οὐδέν, ἀλλὰ τἆλλα πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ' ὅταν εἰς ἓν συναγάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἑνὸς γίγνεσθαι πάλιν ἕκαστον. Das heisst aber doch offenbar nur: Empedokles selbst leugne zwar jede Entstehung der vier Elemente aus einem andern, in seiner Lehre vom Sphairos behaupte er aber doch wieder mittelbar, ohne es selbst zu bemerken, eine solche Entstehung, denn wenn man es mit der Einheit aller Dinge im Sphairos streng nehmen wollte, müsste die qualitative Verschiedenheit der Elemente darin verschwinden, diese müssten sich mithin bei ihrem Hervortreten aus dem Sphairos aus einem unterschiedslosen Stoffe neu bilden. Es wird hier also Empedokles von Aristoteles nicht eine Behauptung beigelegt, die mit seiner sonstigen Darstellung im Widerspruch stände, sondern er wird durch eine von ihm selbst nicht gezogene Folgerung widerlegt. Ebensowenig lässt sich aus Metaph. III, 1. 4 beweisen, dass Aristoteles die einheitliche Natur, aus der die Elemente geworden sein sollen, als φιλία bezeichne. III, 1. 996 a 4 wirft er die Frage auf: πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων, ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι φιλίαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ ἀέρα. Von dem Urstoff der vier Elemente ist aber hier in Beziehung auf die φιλία gar nicht die Rede, sondern die φιλία (welche Aristoteles als das einigende Princip das Eine nennt, in derselben Weise, wie z. B. das Princip der Begrenzung πέρας, das formende Princip εἶδος genannt wird) dient als Beispiel dafür, dass der Begriff des Einen nicht blos als Subjektsbegriff gebraucht werde, wie von Plato und den Pythagoreern, sondern auch als Prädikat; was die Stelle von der φιλία aussagt, ist nur: sie sei nicht die Einheit, als Subjekt gedacht, sondern ein Subjekt, dem die Einheit als Prädikat zukomme. Dasselbe gilt von c. 4, wo in dem gleichen Sinn und Zusammenhang gesagt wird: Plato und die Pythagoreer betrachten die Einheit als das Wesen des Einen und das Sein als das Wesen des Seienden, so dass das Seiende vom Sein, das Eine von der Einheit nicht verschieden ist; οἱ δὲ περὶ φύσεως οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅ τι τὸ ἓν ὄν ἐστίν· (so ist nämlich zu schreiben, indem man erklärt: „was dasjenige ist, welches Eins ist", oder es ist mit Karsten Emp. S. 318, Brandis, Bonitz, Schwegler, Bonghi und Christ z. d. St. aus Cod. Ab ὅ τί ποτε τὸ ἓν ἐστιν aufzunehmen) δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι. Die Aussagen des Aristoteles über

chen als ihre Urbestandtheile vorangehen[1]), so ist diess ein offenbares Missverständniss[2]). Doch hat seine Lehre eine Seite, welche zu dieser Meinung Anlass geben konnte. Da nämlich die Grundstoffe ihm zufolge keiner qualitativen Veränderung unterworfen sind, so können sie sich immer nur mechanisch verbinden, und auch die chemischen Verbindungen müssen auf mechanische zurückgeführt werden: die Mischung der Stoffe kommt nur dadurch zu Stande, dass die Theile des einen Körpers in die Zwischenräume zwischen den Theilen des andern eintreten; es bildet sich daher auch bei der vollständigsten Vereinigung mehrerer Stoffe nur ein Gemenge von Theilchen, deren elementarische Beschaffenheit sich bei diesem Vorgang nicht verändert, nicht eine wirkliche Verschmelzung derselben zu einem neuen Stoff[3]), und wenn ein Körper aus einem andern entsteht, so verwandelt sich nicht der eine in den andern, sondern die Stoffe, welche vorher schon als diese bestimmten Substanzen vorhanden waren, treten nur aus ihrer Vermischung mit anderen heraus[4]). Bestehen aber alle Veränderungen in der Mischung und Entmischung, so lässt sich auch da, wo zwei Körper ihrer Substanz nach scheinbar | getrennt bleiben, die Einwirkung des einen auf den andern nur durch die Annahme erklären, dass sich von dem ersten unsichtbar kleine Theilchen ablösen und in die Oeffnungen des andern eindringen. Je vollständiger die Oeffnungen eines Körpers den Ausflüssen und Theilen eines andern entsprechen,

diesen Punkt widersprechen sich daher durchaus nicht, wie denn überhaupt das meiste von dem vielen, was Ritter dort an seinen Zeugnissen über Empedokles tadelt, bei näherer Betrachtung ganz unverfänglich erscheint.

1) Plac. I, 13: *Ἐ. πρὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων θραύσματα ἐλάχιστα, οἱονεὶ στοιχεῖα πρὸ στοιχείων, ὁμοιομερῆ* [*ὅπερ ἐστὶ στρογγύλα* Interpolation; vgl. Sturz 153 f. Diels z. d. St.]. Aehnlich I, 17, 3.

2) Und ebenso unrichtig ist nach allem bisherigen Petersen's Annahme philol.-hist. Stud. 26, der Sphairos als Einheit sei das Ursprüngliche und die vier Elemente seien erst aus ihm entstanden.

3) Nach späterem Sprachgebrauch (s. Th. III a, 127, 1): alle Mischung ist eine *παράθεσις*, es gibt weder eine *σύγχυσις* noch eine *κρᾶσις δι' ὅλων*.

4) Arist. De cœlo III, 7 (s. o. 758, 2), wozu die Ausleger (b. Karsten 404 f.) nichts erhebliches hinzufügen.

um so mehr wird er für die Einwirkung desselben empfänglich und der Mischung mit ihm fähig sein[1]); und da nun dieses nach der Annahme unseres Philosophen in höherem Grade der Fall ist, wenn sich zwei Körper ähnlich sind, so sagt er, das gleichartige und leicht zu vermischende sei sich befreundet, das gleiche begehre nach dem gleichen, was sich

1) Arist. gen. et corr. I, 8 Anf.: *τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰςιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασὶ καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας, ἔτι δὲ ὁρᾶσθαι διά τε ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ τῶν διαφανῶν διὰ τὸ πόρους ἔχειν ἀοράτους μὲν διὰ μικρότητα, πυκνοὺς δὲ καὶ κατὰ στοῖχον, καὶ μᾶλλον ἔχειν διαφανῆ μᾶλλον. οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τινῶν οὕτω διώρισαν, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ποιούντων καὶ πασχόντων ἀλλὰ καὶ μίγνυσθαί φησιν* (so Cod. L. statt *φασὶν*) *ὅσων οἱ πόροι σύμμετροί εἰσιν· ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος* (sofern nämlich diese, wie das folgende erläutert, nicht blos einzelne Erscheinungen, sondern die Bildung und Veränderung der Körper überhaupt mittelst der leeren Zwischenräume erklärten). Philop. z. d. St. 35 b o. und gen. anim. 59 a (beide Stellen auch bei Sturz S. 344 f.) gibt nicht mehr; denn die Behauptung gen. anim., Emp. habe das Volle *ναστὰ* genannt, ist durch sein Zeugniss zu wenig gesichert, um der Annahme, dass er diese Bezeichnung von Leucippus (s. u. S. 770, 2[4]) übernommen habe, vor der einer Verwechslung mit ihm oder mit Demokrit den Vorzug zu geben. Dagegen erhält die aristotelische Angabe eine bemerkenswerthe Bestätigung durch Plato Meno 76 C: *Οὐκοῦν λέγετε ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατ' Ἐμπεδοκλέα; — Σφόδρα γε. — Καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται; — Πάνυ γε. — Καὶ τῶν ἀποῤῥοῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; — Ἔστι ταῦτα.* Demgemäss wird dann die Farbe definirt: *ἀποῤῥοὴ σχημάτων* (Diels Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884, 349 f.: *χρημάτων*) *ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* Vgl. Theophr. De sensu 12: *ὅλως γὰρ ποιεῖ τὴν μίξιν τῇ συμμετρίᾳ τῶν πόρων· διόπερ ἔλαιον μὲν καὶ ὕδωρ οὐ μίγνυσθαι, τὰ δ' ἄλλα ὑγρὰ καὶ περὶ ὅσων δὴ καταριθμεῖται τὰς ἰδίας κράσεις.* Von unsern Bruchstücken gehört hieher V. 189 (folg. Anm.) namentlich aber

281 (267. 337 M.): *γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοαί, ὅσσ' ἐγένοντο.*

267 (253. 323 M.): *τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι.*

282 (268. 338): *ὣς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν, ὀξὺ δ' ἐπ' ὀξὺ ἔβη, δαλερὸν δαλερῷ δ' ἐπέχευεν.*

284 (272. 340 M.): *οἴνῳ ὕδωρ μὲν μᾶλλον ἐνάρθμιον αὐτὰρ ἐλαίῳ οὐκ ἐθέλει.*

286 (274. 342 M.): *βύσσῳ δὲ γλαυκῆ κόκκου καταμίσγεται ἄνθος.* Weiteres S. 800 f.

dagegen nicht mischen lässt, sei | sich feind[1]). Diese ganze Vorstellungsweise ist nun allerdings der atomistischen nahe verwandt: die Stelle der Atome vertreten in ihr die unsichtbar kleinen Theile, die Stelle des Leeren die Poren; wie die Atomiker in den Körpern eine Masse von Atomen sehen, die durch leere Zwischenräume getrennt sind, so sieht Empedokles in denselben eine Masse elementarischer Theilchen, die gewisse Oeffnungen zwischen sich haben[2]), und wie jene die chemische Veränderung der Körper auf den Wechsel der Atome zurückführen, so führt er sie auf den Wechsel von Stofftheilen zurück, welche in qualitativer Beziehung unter den wechselnden Verbindungen, die sie eingehen, ebenso unverändert bleiben sollen, wie die Atome[3]). Empedokles selbst

1) V. 186 (326. 262 M.): *ἄρθμια μὲν γὰρ ἔασιν ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν,*
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα φίλ' ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαγχθέντα πέφυκεν.
ὣς δ' αὔτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρτέα μᾶλλον ἔασιν,
ἀλλήλοις ἔστερκται, ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.
ἐχθρὰ δ' ἀπ' ἀλλήλων πλεῖστον διέχουσιν ἄμικτα u. s. w. (Ueber den Text V. 186. 188 Diels Hermes XV, 164 f.) Weiteres vor. Anm. Arist. Eth. VIII, 2. 1155 b 7: *τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι* (*Ἐμπ. φησι*). Eudem. Eth. VII, 1. 1235 a 9 (M. Mor. II, 11. 1208 b 11): *οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν' ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμῖδος διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον.* Plato Lys. 214 B: in den Schriften der Naturphilosophen finde man, *ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι.* Ein Beispiel dieser Wahlverwandtschaft fand Empedokles im Verhalten des Eisens zum Magnet. Er nahm nämlich an, nachdem die Ausflüsse des Magnets in die Poren des Eisens eingedrungen seien, und die sie verstopfende Luft entfernt haben, so gehen vom Eisen wieder starke Ausflüsse in die symmetrischen Poren des Magnets, die das Eisen selbst mit hineinziehen und festhalten. Alex. Aphr. qu. nat. II, 53.

2) Darüber, ob diese Oeffnungen selbst ganz leer oder mit gewissen Stoffen, namentlich mit Luft, angefüllt sind, scheint Emp. keine allgemeine Bestimmung gegeben zu haben; wir müssen diess wenigstens daraus schliessen, dass Arist. gen. et corr. I, 8. 326 b 6. 15 die Hypothese der Poren sowohl von der einen als von der andern jener Voraussetzungen aus widerlegt. Da er aber, wie auch Arist. anerkennt, den leeren Raum leugnete (s. 768, 1), muss er das gleiche, was er beim Magnet annahm, auch in allen anderen Fällen stillschweigend vorausgesetzt haben, und Philop. gen. et corr. 40 a u. b u. ist insofern berechtigt, ihm diese Ansicht beizulegen.

3) Arist. gen. et corr. II, 7. 334 a 26: *ἐκείνοις γὰρ τοῖς λέγουσιν*

jedoch hat so wenig | einen leeren Raum angenommen[1]), als Atome[2]), wenn auch seine Lehre folgerichtig zur Annahme des leeren Raums und der Atome führen müsste[3]). Auch die Vorstellung können wir ihm nicht mit Sicherheit beilegen, dass die Grundstoffe aus kleinsten Theilen zusammengesetzt seien, die an sich zwar weiterer Theilung fähig wären, die aber nie wirklich getheilt werden[4]). Diese Bestimmung scheint allerdings durch dasjenige gefordert zu werden, was über die Symmetrie der Poren gesagt wird; denn wenn die Stoffe in's unendliche theilbar sind, kann es keine Poren geben, die zu klein wären, um einen gegebenen Stoff eindringen zu lassen, alle Stoffe müssen sich daher mit allen mischen lassen. Allein

ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς τίς ἔσται τρόπος (τῆς γενέσεως τῶν σωμάτων); ἀνάγκη γὰρ σύνθεσιν εἶναι καθάπερ ἐξ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος· καὶ τὸ μῖγμα δὲ τοῦτο ἐκ σωζομένων μὲν ἔσται τῶν στοιχείων, κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συγκειμένων. De cœlo III, 7 (oben 758, 2). Galen in Hippocr. De nat. hom. I, 2 Schl. XV, 32 K.: *Ἐμπ. ἐξ ἀμεταβλήτων τῶν τεττάρων στοιχείων ἡγεῖτο γίγνεσθαι τὴν τῶν συνθέτων σωμάτων φύσιν, οὕτως ἀναμεμιγμένων ἀλλήλοις τῶν πρώτων, ὡς εἴ τις λειώσας ἀκριβῶς καὶ χνοώδη ποιήσας ἰὸν καὶ χαλκίτιν καὶ καδμείαν καὶ μισὺ μίξειεν ὡς μηδὲν ἐξ αὐτῶν δύνασθαι μεταχειρίσασθαι χωρὶς ἑτέρου.* Ebd. c. 12 Anf. S. 49: nach Emp. sei alles aus den vier Elementen gebildet, *οὐ μὴν κεκραμένων γε δι' ἀλλήλων, ἀλλὰ κατὰ μικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ ψαυόντων,* die Mischung der Elemente habe zuerst Hippokrates gelehrt. Aristoteles gebraucht daher gen. et corr. I, 8. 325 b 19 für die einzelnen elementarischen Körper den Ausdruck: *αὐτῶν τούτων τὸ σωρευόμενον μέγεθος,* und Plac. I, 24 wird von Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und Epikur gemeinschaftlich gesagt: *συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰςάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως. οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίγνεσθαι.*

1) M. s. V. 91, oben 755, 2. Arist. De cœlo IV, 2. 309 a 19: *ἔνιοι μὲν οὖν τῶν μὴ φασκόντων εἶναι κενὸν οὐδὲν διώρισαν περὶ κούφου καὶ βαρέος οἷον Ἀναξαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς.* Theophr. De sensu 13. Lucrez I, 742 ff., Späterer, die jenen Vers wiederholen, wie Plac. I, 18, nicht zu erwähnen.

2) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 766, 1 angeführt wurden.

3) Vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 325 b 5: *σχεδὸν δὲ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ ἀναγκαῖον λέγειν, ὥσπερ καὶ Λεύκιππός φησιν· εἶναι γὰρ ἄττα στερεὰ ἀδιαίρετα δὲ, εἰ μὴ πάντη πόροι συνεχεῖς εἰσιν.* Ebd. 326 b 6 ff.

4) Arist. De cœlo III, 6. 305 a 1: *εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις [τῶν σωμάτων], ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρετὸν μὲν οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε, καθάπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς βούλεσθαι λέγειν.*

so gut Empedokles hinsichtlich des Leeren inconsequent war, ebensogut kann er es auch hinsichtlich der kleinsten Theile gewesen sein, und da nun Aristoteles selbst zu verstehen gibt, | dass ihm eine ausdrückliche Aussage des Philosophen über diesen Punkt nicht vorlag, so ist zu vermuthen, er habe demselben seine Aufmerksamkeit überhaupt nicht zugewendet, sondern sei bei der unbestimmten Vorstellung von den Poren und dem Eindringen der Stoffe in dieselben stehen geblieben, ohne genauer auf die Ursachen einzugehen, von denen die verschiedene Wahlverwandtschaft der Körper herrührt.

Aus den körperlichen Elementen lassen sich jedoch die Dinge immer nur nach Einer Seite erklären: diese bestimmten Erscheinungen werden sich ergeben, wenn sich die Stoffe in dieser bestimmten Weise und in diesem bestimmten Verhältniss verbinden, aber woher kommt es, dass sie sich verbinden und trennen, was ist, mit andern Worten, die bewegende Ursache? Empedokles kann diese Frage nicht umgehen, denn gerade die Bewegung und Veränderung begreiflich zu machen, ist sein Hauptbestreben; er weiss aber andererseits den Grund der Bewegung auch nicht hylozoistisch im Stoff als solchem zu suchen. Denn da er den parmenideïschen Begriff des Seienden auf die Grundstoffe übertragen hat, so kann er in diesen nur unveränderliche Substanzen sehen, die nicht, wie Heraklit's und Anaximenes' Urstoff, von sich selbst aus ihre Gestalt wechseln; und wenn er ihnen auch die räumliche Bewegung lassen muss, um nicht alle Veränderung in den Dingen unmöglich zu machen, so kann doch in ihnen selbst nicht der Trieb liegen, sich zu bewegen und Verbindungen einzugehen, von denen sie in ihrem Sein und Wesen nicht berührt werden: die Beseeltheit der Elemente, welche ihm beigelegt wird, ist in Wahrheit nicht von ihm gelehrt worden[1]). Es bleibt mit-

1) Arist. sagt De an. I, 2. 404 b 8: *ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων [ἀπέβλεψαν], οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχὰς, οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων.* Was er jedoch hier über Emp. sagt, hat er nur aus den bekannten Versen erschlossen, und er selbst gibt diess deutlich zu verstehen, wenn er fortfährt: *λέγων οὕτω· „γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν“* u. s. w. In diesen Versen

hin nur übrig, die bewegenden Kräfte | vom Stoff zu unterscheiden, und so schlägt denn auch Empedokles zuerst unter den Philosophen[1]) diesen Weg ein. Eine einzige bewegende Kraft reicht ihm aber nicht aus, er glaubt vielmehr die zwei Momente des Werdens, die Verbindung und die Trennung, das Entstehen und das Vergehen, auf zwei verschiedene Kräfte zurückführen zu müssen[2]), indem er auch hier, wie in der Lehre von den Grundstoffen, daran festhält, die verschiedenen Eigenschaften und Zustände der Dinge von ebensovielen ursprünglich verschiedenen Ursachen herzuleiten, von denen jede, dem parmenideïschen Begriff des Seienden gemäss, eine und dieselbe unveränderliche Natur hat. Empedokles personificirt in seiner Darstellung diese zwei Kräfte unter dem Namen der Liebe und des Hasses; andererseits behandelt er sie auch wieder wie körperliche Stoffe, die den Dingen beigemischt sind; und beides gehört bei ihm ohne Zweifel nicht blos zur Darstellungsform, sondern er hat sich den Begriff der Kraft noch so wenig klar gemacht, dass er sie weder von den persönlichen Wesen der Mythologie, noch von den körper-

liegt aber offenbar nicht, dass die Stoffe an sich selbst beseelt sind, sondern nur, dass sie im Menschen Grund der Seelenthätigkeit werden, und sollte sich auch das erste aus dem zweiten bei näherer Untersuchung ergeben, so haben wir doch kein Recht, Empedokles selbst diese Schlussfolgerung und mit ihr eine Annahme beizulegen, die den ganzen Charakter seines Systems verändert und seine zwei wirkenden Ursachen entbehrlich gemacht hätte. Noch weniger folgt aus gen. et corr. II, 6 Schl., wo Aristoteles gegen Emp. nur bemerkt: *ἄτοπον δὲ καὶ εἰ ἡ ψυχὴ ἐκ τῶν στοιχείων ἢ ἕν τι αὐτῶν . . . εἰ μὲν πῦρ ἡ ψυχή, τὰ πάθη ὑπάρξει αὐτῇ ὅσα πυρὶ ᾗ πῦρ· εἰ δὲ μικτὸν, τὰ σωματικά.* Auch was S. 767, 1 angeführt wurde, kann für die Beseeltheit der Elemente nichts beweisen. Dass dieselben endlich auch Götter genannt werden (Arist. gen. et cor. II, 6. 333 b 21. Stob. Ekl. I, 60 — o. S. 588, 2 — Cic. N. D. I, 12 Anf.), ist ganz unerheblich, da sich diese Angabe ohne Zweifel nur auf ihre mythischen Bezeichnungen (s. o. 758, 3) gründet, und ebenso verhält es sich mit dem *δαίμων* V. 254 (239. 310 M.).

1) Sofern wir nämlich einerseits von den mythischen Figuren der alten Kosmogonieen und des parmenideïschen Gedichts absehen, andererseits Anaxagoras mit seinem Nus erst nach ihm auftreten lassen.

2) Dass er der erste war, der diese Zweiheit der wirkenden Ursachen aufbrachte, bemerkt Arist. Metaph. I, 4. 985 a 29.

lichen Elementen bestimmt unterscheidet[1]). Ihre eigentliche Bedeutung liegt aber doch nur darin, die Ursache der Veränderungen darzustellen, die mit den Dingen vorgehen: die Liebe ist das, was die Mischung und Verbindung, der Hass das, was die Trennung der Stoffe | bewirkt[2]). In der Wirk-

1) Liebe und Hass sind demnach allerdings, wie Tannery Sci. hell. 306 richtig bemerkt, keine *forces abstraites* (wofür übrigens wenigstens ich sie niemals ausgegeben habe); aber ebensowenig folgt aus V. 80 (s. folg. Anm.), dass Emp. sie sich, wie T. glaubt, als körperliche (gasartige) Medien dachte, welche die Poren der Körper ausfüllen. Eine Vergleichung aller seiner Bezeichnungen und Schilderungen beweist vielmehr lediglich, dass er sich mit einer ganz unbestimmten, unter den verschiedensten Bildern versteckten Vorstellung über diese Wesen zufrieden gab. Tannery's weitere Vermuthung, dass *φιλία* und *νεῖκος* dem Leeren der Pythagoreer (s. o. 380. 384) entsprechen, schwebt vollends in der Luft.

2) V. 78 (105. 79 M.): *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος· Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἕκαστον καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.* Die Benützung dieser Verse ist aber freilich nicht ohne Schwierigkeit. V. 79 ist der Text so unsicher (vgl. Diels zu Simpl. phys. 26, 3), dass sich auf die auseinandergehenden Lesarten und Conjecturen keine verlässliche Ansicht darüber gründen lässt, was Emp. hier vom *νεῖκος* aussagt und was er mit dieser anscheinend nur bildlichen Bezeichnung meint. V. 80 fragt es sich, ob das *ἴση μῆκός τε πλάτος τε* bedeutet, dass die Liebe dem Hass an Grösse gleich sei, was seinerseits wieder nur ein anschaulicher Ausdruck für die Gleichheit ihrer Macht wäre, oder dass sie selbst ebenso lang als breit, also ein Quadrat sei: so würde sie dann in analoger Weise genannt werden, wie wenn die Pythagoreer die Gerechtigkeit als Quadratzahl bezeichneten (s. S. 390, 2), denn *φιλότης ἰσότης*. Von der *φιλότης* heisst es dann, sie sei dasselbe, was auch die Menschen in Liebe zusammenführe, und sie heisse *γηθοσύνη* und *Ἀφροδίτη*, Emp. selbst nennt sie bald *φιλότης*, bald *στοργὴ* bald *Ἀφροδίτη*, bald *Κύπρις*, bald *ἁρμονίη*. V. 66 ff., oben S. 757. V. 102 (130. 126 M.): *ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται, σὺν δ' ἔβη ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.* Ferner V. 110 ff. (S. 778, 1) 169 (165. 189 M.) ff. (S. 784) 333 (321. 378 M.) ff. (S. 723, 3[4]). Hiemit stimmen die Angaben der übrigen Zeugen überein, von denen aber hier nur die zwei ältesten und besten angeführt werden sollen; Plato Soph. 242 D, nach dem, was S. 657, 3 abgedruckt ist: *αἱ δὲ μαλακώτεραι* (Emp.) *τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι.* Arist. gen. et corr. II, 6. 333 b 11: *τί οὖν τούτων* (die Regelmässigkeit der Naturerscheinungen) *αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε ἢ γῆ· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος· συγκρίσεως γὰρ μόνον, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον.* Weiteres folg. Anm. Wegen ihrer einigenden Natur nennt Aristoteles die empedokleïsche *φιλία* auch geradezu das Eine, Metaph. III, 1. 4; s. o. S. 764 m (Gen. et corr.

lichkeit freilich lässt sich beides, wie ARISTOTELES richtig einwendet[1]), nicht trennen, da jede neue | Verbindung der Stoffe Auflösung einer früheren, und jede Trennung derselben Einführung in eine neue Verbindung ist; dass aber Empedokles dieses noch nicht bemerkt, und die Liebe ausschliesslich als Ursache der Einigung, den Hass als Ursache der Trennung betrachtet hat, steht ausser Zweifel. Sofern nun die Einheit der Elemente dem Empedokles für den besseren und vollkommeneren Zustand gilt[2]), kann ARISTOTELES sagen, er mache

I, 1 Schl. gehört nicht hieher, da dort unter dem *ἓν* nicht die *φιλία*, sondern der Sphairos gemeint ist. KARSTEN's Bedenken gegen die Identificirung des *ἓν* und der *οὐσία ἑνοποιὸς*, a. a. O. S. 318, beruht auf Verkennung der aristotelischen Begriffe.) Metaph. XII, 10. 1075 b 1: *ἀτόπως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν· αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα (συνάγει γὰρ) καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος ... ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος.* Die Aussagen Späterer, die sich bei KARSTEN 346 ff. und STURZ 139 ff. 214 ff. gesammelt finden, sind nur Wiederholungen und Erläuterungen der aristotelischen. Dass aber Aristoteles (und ebenso Plato und alle Späteren) die eigentliche Meinung des Emp. missverstanden habe, dass dieser Philosoph Liebe und Streit nicht wirklich für die Ursachen der Mischung und Entmischung gehalten habe, sondern in den angeführten Stellen nur eine dichterische Beschreibung der Zustände der Mischung und Entmischung geben wolle (THILO Gesch. d. Phil. I, 45), lässt sich bei der Uebereinstimmung aller selbständigen Zeugnisse und der Bestimmtheit, mit der Emp. selbst sich ausspricht, nicht annehmen.

1) Metaph. I, 4. 985 a 21: *καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτου (Ἀναξαγόρου) χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὔθ' ἱκανῶς οὔτ' ἐν τούτοις εὑρίσκει τὸ ὁμολογούμενον· πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει, τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διΐστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον. ὅταν δὲ πάλιν πάντα ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν.* (Aehnlich die Ausleger, s. STURZ 219 ff.) Ebd. III, 4. 1000 a 24: *καὶ γὰρ ὅνπερ οἰηθείη λέγειν ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὑτῷ, Ἐμπεδοκλῆς, καὶ οὗτος ταὐτὸν πέπονθεν. τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός.* ebd. b 10: *συμβαίνει αὐτῷ τὸ νεῖκος μηθὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον. ὁμοίως δ' οὐδ' ἡ φιλότης τοῦ εἶναι· συνάγουσα γὰρ εἰς τὸ ἓν φθείρει τἆλλα.* Weiteres zur Kritik der empedokleischen Lehre vom Werden gen. et corr. I, 1. II, 6.

2) Diess erhellt schon aus den Prädikaten der Liebe und des Hasses, *ἠπιόφρων* (V. 181) für jene, *οὐλόμενον* (V. 79), *λυγρὸν* (335), *μαινόμενον* (382) für diesen, bestimmter aus dem, was später über den Sphairos und die Weltentstehung mitgetheilt werden wird.

gewissermassen das Gute und Böse zu Principien [1]; indessen verhehlt er selbst nicht, dass diess nur eine Folgerung ist, die unser Philosoph nicht ausdrücklich gezogen hat, und dass seine ursprüngliche Absicht nur dahin geht, in der Liebe und dem Hass die bewegenden Ursachen darzustellen [2]. Nur Spätere meinen, im Widerspruch mit den urkundlichsten Zeugnissen und mit dem ganzen Zusammenhang der empedokleïschen Lehre, der Gegensatz der Liebe und des Hasses falle mit dem | stofflichen Unterschied der Elemente zusammen [3], unter dem Hass sei das feurige, unter der Liebe das feuchte Element zu verstehen [4]; scheinbarer wollten Neuere [5] das Feuer der Liebe, die andern Elemente dem Hass vorzugsweise zutheilen, ohne doch beide zu identificiren, doch ist auch diess schwerlich richtig [6]. Noch weiter liegt

1) Metaph. I, 4. 984 b 32: ἐπεὶ δὲ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐνεφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρὸν, . . . οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰςήνεγκε καὶ νεῖκος ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ᾽ εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ᾽ ἂν λέγοι καλῶς u. s. w. Ebd. XII, 10, s. o. 771, 2 vgl. Plut. De Is. 48, S. 370.

2) S. vor. Anm. und Metaph. I, 7. 988 b 6: τὸ δ᾽ οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω (so ausdrücklich und bestimmt) δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ᾽ ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ᾽ ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν . . . ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον. οὐ γὰρ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. Aehnliche Aussagen der Späteren b. Sturz 232 ff.

3) Simpl. Phys. 197, 10: Ἐμπ. γοῦν, καίτοι δύο ἐν τοῖς στοιχείοις ἐναντιώσεις ὑποθέμενος, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, εἰς μίαν τὰς δύο συνεκορύφωσε τὴν τοῦ νείκους καὶ τῆς φιλίας, ὥσπερ καὶ ταύτην εἰς μονάδα τὴν τῆς ἀνάγκης.

4) Plut. pr. frig. 16, 8. S. 952, was Brandis (Rh. Mus. III 129. gr.-röm. Phil. I, 204) nicht hätte als geschichtliches Zeugniss behandeln sollen.

5) Tennemann Gesch. d. Phil. I, 250. Ritter in Wolf's Analekten II, 429 f. vgl. Gesch. d. Phil. I, 550, dem auch unsere erste Ausgabe S. 182 beistimmte. Wendt zu Tennemann I, 286.

6) Ritter's Gründe für seine Ansicht sind: 1) dass Empedokles nach Aristoteles (s. o. 761, 1) das Feuer den drei andern Elementen gemeinschaft-

es von der eigentlichen Meinung des Empedokles ab, wenn KARSTEN seine sechs Grundwesen zu blossen Erscheinungsformen einer einheitlichen pantheistisch gedachten Urkraft machen will [1]), oder wenn andere die Liebe für den alleinigen | Grund aller Dinge und für das allein wirkliche, den Hass dagegen für etwas nur in der Vorstellung sterblicher Wesen liegendes halten [2]); gerade das ist vielmehr für sein ganzes

lich entgegensetzte, und dass er es hiebei als das vorzüglichere betrachtet zu haben scheint, denn er hält das männliche Geschlecht für das wärmere, leitet den Mangel an Einsicht aus der Kälte des Bluts ab, und lässt Tod und Schlaf durch die Entweichung des Feuers bewirkt werden (s. u.); 2) dass Emp. nach HIPPOL. Refut. I, 3 das Feuer für das göttliche Wesen der Dinge gehalten habe; 3) dass bei ihm selbst V. 215 (209. 282 M.) Kypris dem Feuer die Herrschaft gebe. Indessen beruht die letztere Angabe (welche auch BRANDIS 205 hat), auf einem Versehen; es heisst: χθόνα θοῷ πυρὶ δῶκε κρατῦναι, „sie übergab die Erde dem Feuer zum Härten". Die Behauptung des Hippolytus wird später noch widerlegt werden. Was endlich Ritter's ersten und hauptsächlichsten Grund betrifft, so kann Empedokles immerhin das Feuer für vorzüglicher gehalten haben, als die andern Elemente, und die Liebe für vorzüglicher als den Hass, ohne doch darum das erste zum vorzugsweisen Substrat der zweiten zu machen. Er selbst stellt Liebe und Hass als zwei für sich bestehende Principien neben die vier Elemente, und diess ist auch durch seinen ganzen Standpunkt gefordert (s. o.); jede Stoffverbindung, auch wenn kein Feuer dabei mitwirkt, ist das Werk der Liebe, jede Trennung, auch wenn sie durch's Feuer bewirkt wird, das Werk des Hasses. Vgl. was SCHLÄGER Emped. Agrig. u. s. w. (Eisenach 1878) 12 f. gegen BYK bemerkt, welcher Vorsokr. Phil. 150 ff. Ritter's Annahme wiederholt.

1) S. 388: *Si vero his involucris Empedoclis rationem exuamus, sententia huc fere redit: unam esse vim eamque divinam mundum continentem; hanc per quatuor elementa quasi Dei membra, ut ipse ea appellat, sparsam esse, eamque cerni potissimum in duplici actione, distractione et contractione, quarum hanc conjunctionis, ordinis, omnis denique boni, illam pugnae, perturbationis omnisque mali principium esse: harum mutua vi et ordinem mundi et mutationes effici, omnesque res tam divinas quam humanas perpetuo generari, ali, variari.* Vgl. Simpl., S. 773, 3.

2) RITTER Gesch. d. Phil. I, 544. 558, womit aber die andere eben angeführte Behauptung schwerlich übereinstimmt. Die Widerlegung dieser Ansicht, sowie der von KARSTEN, liegt in dem Ganzen dieser Darstellung. Was RITTER a. d. a. O. im besondern für sich anführt, ist 1) die Aussage des ARISTOTELES Metaph. III, 1, und 2) die Behauptung, dass sich die Macht des Hasses nur über den Theil des Seienden ausdehne, welcher sich selbst durch eigene Verschuldung vom Ganzen losreisse, und nur so lange daure, als diese Verschuldung. Der erste Grund ist jedoch schon S. 764 m widerlegt worden, und der zweite beruht auf einer unstatthaften Verbindung von

Verfahren bezeichnend, dass er die verschiedenen Grundkräfte und Grundstoffe nicht auf Ein Urwesen zurückzuführen weiss [1]). Die Gründe dieser Erscheinung wurden bereits angedeutet, und werden sich uns später noch deutlicher herausstellen.

Diese Annahmen sind nun freilich sehr ungenügend. Aus | der Verbindung und Trennung der Stoffe werden die bestimmten, mit fester Regelmässigkeit sich bildenden und verändernden Dinge nur dann hervorgehen, wenn dieser Stoffwechsel nach bestimmten, eben hierauf gerichteten Gesetzen vor sich geht [2]). Zur Ergänzung dieses Mangels hat jedoch Empedokles so wenig gethan, dass wir annehmen müssen, er sei sich desselben noch gar nicht bewusst geworden. Er nennt wohl die einigende Kraft Harmonie [3]), aber damit ist nicht gesagt [4]), dass die Mischung der Stoffe nach bestimmten Maassen erfolge, sondern nur überhaupt, dass sie durch die Liebe verknüpft werden. Er gibt ferner bei einigen Gegenständen das Mischungsverhältniss der Stoffe an, aus denen sie zusammengesetzt seien [5]);

zwei Lehren, die Empedokles selbst nicht verknüpft hat. Er selbst führt die Trennung des Sphairos durch den Hass auf eine allgemeine Nothwendigkeit, nicht auf die Schuld der Einzelnen zurück (s. u.), und er kann sie gar nicht auf diese zurückführen, denn ehe der Hass die Bestandtheile des Sphairos getrennt hat, gibt es gar keine Einzelwesen, die sich versündigen könnten. Ebenso unrichtig ist es, dass der Hass am Ende wirklich untergehe und zuletzt nichts mehr sei, als etwa die Grenze des Ganzen; denn wenn er auch vom Sphairos ausgeschlossen ist, so hat er darum nicht aufgehört zu existiren, sondern er dauert fort, nur kann er für so lange, als die Zeit der Ruhe währt, nicht wirken, weil seine Verbindung mit den übrigen Elementen unterbrochen ist. Später soll er ja aber wieder zu Kraft kommen, und stark genug sein, die Einheit des Sphairos zu zerreissen, wie er sie beim Anfang der Weltentwicklung zerrissen hat, was er auch nicht hätte thun können, wenn er nach der Meinung des Empedokles nichts wirkliches wäre. Vgl. auch Brandis Rh. Mus. III, 125 ff.

1) Gerade die Zweiheit der weltbewegenden Kräfte wird daher von Aristoteles als eigenthümliche Lehre des Empedokles bezeichnet Metaph. I, 4 s. o. 773, 1. 770, 2; ebd. 984 a 29.

2) Wie diess Aristoteles zeigt gen. et corr. II, 6 (s. o. 771 unt.).

3) V. 202. 137. 394 (214. 59. 25, bei Mull. 214. 175. 23).

4) Was Porphyr ohne Zweifel aus V. 202 folgert, b. Simpl. Categ. Schol. in Arist. 59 b 45: Ἐμπεδοκλεῖ . . . ἀπὸ τῆς ἐναρμονίου τῶν στοιχείων μίξεως τὰς ποιότητας ἀναφαίνοντι.

5) V. 198 (211) über die Bildung der Knochen:

ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι

mag man aber auch hierin mit Aristoteles[1]) den Gedanken angedeutet finden, dass das Wesen der Dinge in ihrer Form liege, so wird doch dieser Gedanke von Empedokles, wie diess auch Aristoteles anerkennt, nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern er kommt | nur wie ein unwillkürliches Geständniss zum Vorschein; dass sich unser Philosoph seiner nicht in grundsätzlicher Allgemeinheit bewusst war, erhellt auch aus den Belegen, die Aristoteles anführt, denn an den verschiedenen Stellen, wo er sich über diesen Gegenstand äussert, weiss er sich immer nur auf die Verse über die Bildung der Knochen zu berufen, von einem allgemeinen Gesetz, wie es Heraklit in seinen Sätzen über die Weltvernunft und die Stufenfolge der elementarischen Wandlungen ausspricht, kann er bei Empedokles nichts gefunden haben. Wirklich leitet ja dieser auch wieder manches aus einer nicht weiter erklärten, und insofern zufälligen, Bewegung der Elemente her[2]). Die durch-

τὼ δύο (so Diels Herm. XV, 166) *τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης,*
τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο
ἁρμονίης κόλλῃσιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

V. 203 (215): *ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μιγεῖσα*
Ἡφαίστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὁρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλέον ἐστὶν ἐλάσσων.
ἐκ τῶν αἷμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἴδεα σαρκός.

1) Part. anim. I, 1. 624 a 17: *ἐνιαχοῦ δέ που αὐτῇ [τῇ φύσει] καὶ Ἐμπεδοκλῆς περιπίπτει, ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὀστοῦν ἀποδιδοὺς τί ἐστιν· οὔτε γὰρ ἕν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν.* De an. I, 4. 408 a 19: *ἕκαστον γὰρ αὐτῶν [τῶν μελῶν] λόγῳ τινί φησιν εἶναι [ὁ Ἐμπ.].* Metaph. I, 10: die Früheren haben die viererlei Ursachen zwar alle aufgeführt, aber nur unvollkommen und undeutlich. *ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ κατ' ἀρχὰς οὖσα τὸ πρῶτον, ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος.*

2) Arist. gen. et corr. II, 6 nach dem was S. 771 unt. angeführt wurde: *τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, ἀλλ' οὐ μόνον „μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων", ὥσπερ ἐκεῖνός φησιν. τύχη δ' ἐπὶ τούτων ὀνομάζεται* (vgl. Emp. V. 39, oben 756, 1), *ἀλλ' οὐ λόγος· ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν.* Ebd. 334 a 1 (wozu Philop. z. d. St. 59 b o nichts neues hinzufügt): *διέκρινε μὲν γὰρ τὸ νεῖκος, ἠνέχθη δ' ἄνω ὁ αἰθὴρ οὐχ ὑπὸ τοῦ νείκους,*

gängige Gesetzmässigkeit aller Naturerscheinungen hat er noch nicht gelehrt[1]). |

ἀλλ᾽ ὁτὲ μέν φησιν ὥσπερ ἀπὸ τύχης, „οὕτω γὰρ συνέκυρσε θέων τότε, ἄλλοθι δ᾽ ἄλλως“, ὁτὲ δέ φησι πεφυκέναι τὸ πῦρ ἄνω φέρεσθαι, (vgl. De an. II, 4. 415 b 28: Emp. sagt, die Pflanzen wachsen κάτω μὲν . . . διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὡσαύτως.) ὁ δ᾽ αἰθήρ, φησι, „μακρῇσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις.“ (Die zwei Verse sind V. 166 f. St. 203 f. K. 259 f. M.) Phys. II, 4. 196 a 19: Empedokles sagt: οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαι, ἀλλ᾽ ὅπως ἂν τύχῃ — wofür dann gleichfalls das οὕτω συνέκυρσε u. s. f. angeführt wird. Phys. VIII, 1. 252 a 5 (gegen Plato): καὶ γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι πέφυκεν οὕτως καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶναι ἀρχὴν, ὅπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον. Aehnlich Z. 19 ff. Vgl. auch Plato Gess. X, 889. Was Ritter in Wolf's Analekten II, 4, 438 f. sagt, um Empedokles gegen den Tadel des Aristoteles zu rechtfertigen, reicht hiefür nicht aus.

1) Dass Empedokles V. 369 (1) die Seelenwanderung als Satzung der Nothwendigkeit und als uralten Götterschluss bezeichnet (s. u.), und dass er V. 139 (66. 177 M.) ff. die wechselnden Perioden der Liebe und des Hasses durch einen unverbrüchlichen Eid oder Vertrag (πλατὺς ὅρκος) bestimmt sein lässt, ist von geringer Bedeutung. Darin liegt wohl, dass jener Verlauf einer unabänderlichen Ordnung folge, aber diese Ordnung erscheint noch als eine unbegriffene positive Satzung, und auch als solche ist sie nur für diese einzelnen Fälle, nicht in der Form eines allgemeinen Weltgesetzes, wie bei Heraklit, behauptet. Wenn daher Cic. De fato c. 17, Anf. unsern Philosophen mit andern lehren lässt: *omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret;* wenn Simpl. Phys. 465, 12 die ἀνάγκη neben Liebe und Hass unter seinen wirkenden Ursachen aufzählt; wenn Stob. Ekl. I, 60 (s. o. S. 588, 2), nach der wahrscheinlichsten Lesart und Auffassung sagt, er habe die Ananke für den einheitlichen Urgrund gehalten, der sich stofflich in die vier Elemente, seiner Form nach in Liebe und Hass gliedere; wenn Plac. I, 26 die empedokleische ἀνάγκη, hiemit übereinstimmend, als das Wesen definirt wird, das sich der (stofflichen) Elemente und der (bewegenden) Ursachen bediene; wenn Plut. an. procr. 27, 2. S. 1026 in Liebe und Hass das gleiche sieht, was sonst Verhängniss genannt werde, und bestimmter Simpl. (oben S. 773, 3) behauptet, Emp. habe die elementarischen Gegensätze auf den der Liebe und des Hasses, und diesen selbst wieder auf die Ananke zurückgeführt; wenn endlich Themist. Phys. 191 Sp. unsern Philosophen zu denen rechnet, welche von der Ananke im Sinn der Materie gesprochen haben, so sind diess spätere Umdeutungen, durch welche wir über das, was er wirklich gelehrt hat, nichts erfahren, denen desshalb Ritter (Gesch. d. Phil. I, 544) nicht hätte Glauben schenken sollen. Alle diese Angaben sind ohne Zweifel nur aus V. 369 (1) ff., aus der Analogie stoischer, platonischer und pythagoreischer Lehren, namentlich aber aus dem Wunsche

2. Die Welt und ihre Theile.

Die vier Grundstoffe sind ungeworden und unvergänglich. Ebenso ewig sind auch die bewegenden Kräfte. Ihr Verhältniss jedoch ändert sich beständig, das Weltganze ist daher dem Wechsel, und unsere gegenwärtige Welt ist der Entstehung und dem Untergang unterworfen. Liebe und Hass sind gleich ursprünglich und gleich mächtig, aber sie halten sich nicht stetig das Gleichgewicht, sondern jeder von beiden Theilen kommt abwechselnd zur Herrschaft[1]); die Elemente werden bald von der Liebe zusammengeführt, bald durch den Hass auseinandergerissen[2]), die Welt ist bald zur

hervorgegangen, bei Emp. ein einheitliches Princip zu finden; auch Aristoteles in der eben angeführten Stelle Phys. VIII, 1 könnte Veranlassung dazu gegeben haben; diese Stelle bezieht sich aber offenbar gleichfalls nur auf Emp. V. 139 ff. (s. u.), eine bestimmtere Erklärung kann ihm, wie schon seine behutsamen Ausdrücke beweisen, nicht vorgelegen haben.

1) V. 110 (138. 145 M.): *καὶ γὰρ καὶ πάρος ἦν τε καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἴω,*
τούτων ἀμφοτέρων κεινώσεται ἄσπετος αἰών.
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης. Das Subjekt ist, wie man aus dem *ἀμφοτέρων* sieht, Liebe und Hass. Vgl. V. 89 f. oben S. 758, 3 Schl.

2) V. 61 ff. s. o. S. 757, wo auch angegeben ist, wesshalb ich diese Verse, von Karsten S. 196 f. und meiner eigenen früheren Auffassung (1. A. S. 176) abweichend, nicht mehr auf die Einzeldinge, sondern mit Plato Soph. 242 D f. Arist. Phys. VIII, 1. 250 b 26 und seinen Auslegern (s. Karsten 197. 366 f.) auf die wechselnden Zustände des Weltganzen beziehe. V. 69 ff. (S. 756, 2. 758, 2). Anders verhält es sich mit

V. 114 (140. 149 M.): *αὐτὰ γάρ ἐστιν ταῦτα* (die Elemente), *δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα*
γίγνοντ' ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει,
εἰσόκ' ἐς ἓν (so Diels Herm. XV, 163 vgl. zu Simpl. phys. 33, 25) *συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.* Hier müssen V. 116 f., wiewohl sie aus einer auf die Weltzustände bezüglichen Stelle (s. o. 756, 2) wiederholt sind, sich auf die Entstehung und Zerstörung der Einzelwesen durch Verbindung und Trennung der Elemente beziehen, *εἰς ἕνα κόσμον* also nur bedeuten: zu Einem geordneten Ganzen. Mit den Schlussworten weiss ich aber, auch nach allen bisherigen Erklärungsversuchen, nichts anzufangen. Man sollte erwarten: „bis sie auf's neue geeinigt diess alles wieder werden," und man erhielte diesen Sinn, wenn statt des unverständ-

Einheit verbunden, bald in eine | Vielheit und in Gegensätze zerspalten[1]). Beide Processe setzen sich, nach der Annahme des Empedokles, so lange fort, bis einerseits die vollkommene Vereinigung, andererseits die vollkommene Trennung der Grundstoffe herbeigeführt ist, und eben so lange dauert auch die Bewegung des Naturlebens, die Einzelwesen entstehen und vergehen; sobald dagegen das Ziel erreicht ist, erlischt jene Bewegung, die Elemente hören auf, sich zu verbinden und zu trennen, weil sie schlechthin gemischt oder getrennt sind, und sie werden in diesem Zustand so lange verharren, bis er durch einen neuen Anstoss in entgegengesetzter Richtung unterbrochen wird. Das Leben der Welt beschreibt somit einen Kreis: die vollständige Einheit der Stoffe, der Uebergang zu ihrer Trennung, die vollständige Trennung und die Rückkehr zu ihrer Einheit sind die vier Stufen, die es in endloser Wiederholung durchläuft. Auf der zweiten und vierten von diesen Stufen kommt es zum gesonderten Dasein zusammengesetzter Wesen, hier allein ist eine Natur möglich, auf der ersten Stufe dagegen, die keine Scheidung, und auf der dritten, die keine Einigung der Elementarstoffe zulässt, ist die Einzelexistenz ausgeschlossen. | Die Zeiten der Bewegung und des Naturlebens wechseln daher regelmässig mit solchen der Naturlosigkeit und der Ruhe[2]). Wie lange aber jede dieser Pe-

lichen *ὑπένερθε* „*παλίνορτα*“ gesetzt würde. Ich will aber nicht behaupten, dass Emp. wirklich so geschrieben hatte.

1) Plato a. a. O., oben S. 771, 2. Arist. a. a. O.: *Ἐμπεδοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν* (sc. *τὰ ὄντα*), *κινεῖσθαι μὲν, ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνὸς, ἠρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις, λέγων οὕτως* (V. 69—73). Ebd. 252 a 5 (oben 776, 2). Ebd. I, 4. 187 a 24: *ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἄλλα. διαφέρουσι δ' ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων τὸν δ' ἅπαξ.* De cœlo I, 10, s. o. S. 690, 2. Spätere Zeugen bei Sturz S. 256 ff.

2) So Aristoteles in den angeführten Stellen aus Phys. VIII, 1 (252 a 31) mit dem Beisatz, dass die Zeiten der Ruhe und der Bewegung gleich seien; was durch V. 60 ff. des Empedokles, so wie der Sinn dieser Verse S. 757 bestimmt wurde, bestätigt wird; Späterer, die von Aristoteles abhängig sind, wie Themist. phys. 124. 409 Sp. Simpl. phys. 258 b o. 272 b m, nicht zu erwähnen. Auch die Folgerichtigkeit scheint zu verlangen, dass Emp. ebenso auf der einen Seite eine gänzliche Trennung, wie auf der

rioden dauern sollte, und ob ihre Dauer überhaupt von Empedokles näher bestimmt wurde, darüber ist uns nichts sicheres überliefert [1]).

In der Mischung aller Stoffe, mit deren Schilderung die Kosmogonie unseres Philosophen begann [2]), kam keines der vier Elemente gesondert zum Vorschein; weiter wird dieses Gemenge als kugelförmig und als unbewegt beschrieben [3]);

andern eine gänzliche Mischung der Stoffe annahm. Wenn daher Eudemus in der Stelle Phys. VIII, 1 die Zeit der Ruhe nur auf die Einigung der Elemente im Sphairos bezog, (Simpl. 272 b m: *Εὔδημος δὲ τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν σφαῖρον ἐκδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ* — die Vermuthung von Brandis I, 207, dass statt *Εὔδ. Ἐμπεδοκλῆς* zu lesen sei, scheint mir verfehlt), so ist diess für einseitig zu halten; Empedokles selbst mag aber zu dieser Auffassung dadurch Anlass gegeben haben, dass er den Sphairos allein genauer schilderte, den entgegengesetzten Zustand der absoluten Trennung dagegen gar nicht oder nur flüchtig berührte. — Zu Ritter's (I, 551) Zweifel, ob es Empedokles mit der Lehre von den wechselnden Weltperioden Ernst gewesen sei, geben seine eigenen Aussagen so wenig, als die Zeugnisse Dritter, ein Recht.

1) Das einzige, was in dieser Beziehung vorliegt, ist die später noch zu berührende Bestimmung V. 369 (1) ff., dass schuldhafte Dämonen 30,000 Horen in der Welt umherirren sollen. Doch fragt es sich, ob wir daraus mit Panzerbieter Beitr. 2 auf eine so lange Dauer der Weltperioden schliessen dürfen, da die Dämonen vor dem Beginn ihrer Wanderung schon gelebt haben müssen, und nachher fortleben werden, und da überhaupt der Zusammenhang dieser Lehre mit der empedokleïschen Physik nur ein sehr loser ist. Ob man unter den *τρὶς μυρίαι ὧραι* mit Mullach (Emp. Prœm. 13 ff. Fragm. I, XIX ff.) 30,000 Jahre, oder mit Bakhuizen van den Brink Var. Lect. 31 ff. und Krische über Platon's Phädrus S. 66 30,000 Jahreszeiten, also 10,000 Jahre, verstehen will, ist von keiner grossen Erheblichkeit; für die letztere Erklärung spricht theils der Ausdruck, theils die Analogie der platonischen Lehre, worüber Th. II a, 811. 822.

2) Vgl. S. 783 f.

3) V. 134 ff. (64. 72 f. 59 f. K. 170 ff. M. Simpl. phys. 272 b m.):

σφαῖρον ἔην . . .
ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται (= *δείκνυται*) *ἀγλαὸν εἶδος,*
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα.
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται,
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ (rund = *περιφερὴς*) *γαίων.*

Κρύφῳ, bei Simpl. durch die Handschriften geschützt, scheint nach Pind. Ol. II, 97 ein Verborgenes, einen Hort oder Schatz zu bedeuten. Als ruhend bezeichnen den Sphairos auch Aristoteles und Eudemus a. d. a. O.; Philop. gen. et corr. 5 a m. nennt ihn wegen unserer Verse *ἄποιος*. Emp. scheint auch der von Stob. Ekl. I, 354 anonym mitgetheilte Vers:

und da | die vollkommene Einigung jeden Einfluss des trennenden Princips ausschliesst, sagt Empedokles, der Hass sei darin nicht mitbegriffen gewesen[1]). Er selbst nennt die Welt in diesem Mischungszustand wegen ihrer runden Gestalt Sphairos, wie sie auch von den Späteren gewöhnlich genannt wird. Aristoteles bedient sich dafür der Ausdrücke μῖγμα[2]) und ἕν[3]). Auch als Gottheit wird sie bezeichnet[4]), ohne dass wir doch dabei an ein persönliches Wesen zu denken berechtigt wären; Empedokles gibt ja auch den Elementen, und noch Plato der sichtbaren | Welt diesen Namen[5]). Die Ausdeutun-

ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος (add. — ἐὼν) καὶ πάμπαν ἀπείρων zu gehören und sich auf den Sphairos zu beziehen; das ἀπείρων kann dann aber nicht das unbegrenzte bezeichnen, sondern wie bei Aeschyl. fr. 434 u. ö. das runde; eine Bedeutung, die ἄπειρος auch in den ἄπειροι δακτύλιοι (Arist. Phys. III, 6. 207 a 2) hat.

1) V. 175 (171. 162 M.): τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος. Dieser Vers bezieht sich zwar zunächst nicht auf den Zustand der vollendeten, sondern nur auf den der beginnenden Einigung, aber er lässt sich mit vollem Recht auch auf jenen anwenden: wenn die Einigung mit der Verdrängung des Hasses beginnt, so muss dieser im vollkommenen Einheitszustand gänzlich verdrängt sein. Aristoteles kann daher unsern Vers Metaph. III, 4 (s. o. 772, 1) für die Behauptung anführen, dass der Hass an allem, ausser dem Sphairos, theilhabe: ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός· λέγει γοῦν (V. 104 ff. 762, 1) . . . καὶ χωρὶς δὲ τούτων δῆλον· εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησίν· ὅταν γὰρ συνέλθῃ, τότε δ' „ἔσχατον ἵστατο νεῖκος·“ διὸ καὶ, fährt Aristoteles fort, συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. Vgl. XIV, 5. 1092 b, 6. gen. et corr. I, 1 (S. 764), um späteres zu übergehen. Die Annahme des Simpl. De cœlo 236 b 22. Schol. in Arist. 507 a 2 vgl. phys. 31, 18, dass der Hass auch am Sphairos theilhabe, beruht auf einer unrichtigen Auslegung. Vgl. hierüber, und gegen Brandis im rhein. Mus. III, 131, auch Ritter Gesch. d. Phil. I, 546.

2) Metaph. XII, 2. 1069 b 21. c. 10. 1075 b 4. XIV, 5. 1092 b 6. Phys. I, 4. 187 a 22.

3) Metaph. I, 4. 985 a 27. III, 4. 1000 a 28. b 11. gen. et corr. I, 1. 315 a 6. 20. Phys. I, 4 Anf.

4) S. Anm. 1 und Emp. V. 142 (70. 180 M.): πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

5) Es ist desshalb seltsam, wenn Gladisch (Emped. u. d. Aeg. 33 vgl. Anaxag. u. d. Isr. XXII) meint, „ein blosses Gemisch der vier Elemente hätte Emp. nicht die Gottheit nennen können.“ Die ganze Welt ist ihm

gen Späterer, welche im Sphairos bald die formlose Materie[1]), bald die wirkende Ursache[2]), bald das stoische Urfeuer[3]), bald die intelligible Welt Plato's[4]) sehen wollen, sind Missverständnisse, deren weitere Widerlegung wir uns ersparen dürfen. Ebensowenig empfiehlt sich aber auch die Meinung, dass der Sphairos nur ein ideales Sein habe und nur ein bildlicher Ausdruck für die Einheit und Harmonie sein solle, die der wechselnden Erscheinung innerlich zu Grunde liege[5]), da die bestimmten Aussagen des Plato und | Aristoteles und die eigenen Erklärungen unseres Philosophen dieser Annahme durchaus widerstreiten[6]), und da eine solche Unterscheidung zwischen dem ideellen Wesen der Dinge und ihrer Erscheinung

ja auch nur ein Gemisch der Elemente, auch die menschlichen Seelen und die Götter sind nichts anderes. Als „die Gottheit" hat übrigens Emp. den Sphairos nicht bezeichnet, sondern nur als Gottheit; die bekannten Verse über die Geistigkeit Gottes gehen, wie später gezeigt werden wird, nicht auf den Sphairos. Erst Aristoteles nennt diesen ὁ θεὸς, daraus folgt aber nicht, dass ihn auch Emp. so genannt hat.

1) Philop. gen. et corr. 5 a m., doch eigentlich nur in weiterer Ausführung der Consequenzen, durch die schon Arist. gen. et corr. I, 1. 315 a Empedokles widerlegt hatte. Phys. 314, 7 erkennt er es an, dass die Stoffe im Sphairos wirklich gemischt seien. Eine ähnliche Folgerung ist es, wenn Arist. Metaph. XII, 6. 1072 a 4 und nach ihm Alex. z. d. St. aus der Lehre von den wirkenden Kräften schliessen, Empedokles setze das Wirkliche früher, als das Mögliche.

2) Themist. Phys. 124 Sp., wohl nur aus Flüchtigkeit in der Benützung der Erklärung, welche Simpl. Phys. 154, 9 ff. berührt.

3) Hippol. Refut. VII, 29 (s. o. 761, 3). Ein geschichtliches Zeugniss ist diese Behauptung, der Brandis I, 295 viel zu viel Werth beilegt, natürlich nicht. Ihre einzige Veranlassung liegt wohl in der Verwandtschaft zwischen der empedokleïschen Lehre von den wechselnden Weltzuständen und der heraklitischen, wegen der auch Clemens Strom. V, 599 B unserem Philosophen die Weltverbrennung zuschreibt.

4) Die Neuplatoniker, über die Karsten S. 369 ff. vgl. 326 ausführlich berichtet; vgl. S. 783, 1. Dagegen scheint es nicht auf den Sphairos, sondern auf die im Mittelpunkt des kreisenden Weltstoffs befindliche Liebe (V. 172, s. u. 784, 2) zu gehen, wenn die Theol. Arithm. S. 8 f. sagen: Empedokles, Parmenides u. a. haben mit den Pythagoreern gelehrt: τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.

5) Steinhart a. a. O. S. 91 ff., ähnlich Fries I, 188.

6) Vgl. S. 783 f.

überhaupt über den Standpunkt der vorsokratischen Physik hinausgeht.

Eine Welt[1]) konnte aber erst entstehen, wenn die Grundstoffe auseinandertraten, oder in der Sprache unseres Philosophen zu reden, wenn der Sphairos durch den Hass getrennt wurde[2]). | Empedokles erzählt daher, mit der Zeit sei der Hass

1) Ein *κόσμος*, im Unterschied vom *σφαῖρος* — eine Unterscheidung, welche nach Simplicius auch Emp. selbst ausdrücklich hervorgehoben hatte; vgl. De cœlo 139 b 16 (Schol. in Ar. 489 b 22): *Ἐμπ. διάφορα τῶν παρ' αὐτῷ κόσμων τὰ εἴδη* (hierüber S. 782, 4) *ἔλεγεν, ὡς καὶ ὀνόμασι χρῆσθαι διαφόροις, τὸν μὲν σφαῖρον τὸν δὲ κόσμον κυρίως καλῶν.*

2) Plato (oben S. 771 unt.) leitet desswegen die Vielheit der Dinge von dem Hasse her, und noch bestimmter bezeichnet Aristoteles die jetzige Welt als diejenige, in welcher der Hass, den Sphairos (denn dieser muss gemeint sein) als die, in welcher die Liebe herrsche, gen. et corr. II, 6. 334 a 5: *ἅμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας.* Denn die Trennung der Einzelwesen und die Bewegung, die Grundbedingungen des jetzigen Weltzustandes, hat erst der Hass herbeigeführt, im Sphairos fehlen beide. Daher De cœlo III, 2. 301 a 14: wenn man die Entstehung der Welt darstellen wolle, dürfe man nur mit dem Zustand anfangen, welcher der Scheidung und Trennung der Stoffe, dem jetzigen Weltzustand, vorangieng, *ἐκ διεστώτων δὲ καὶ κινουμένων οὐκ εὔλογον εἶναι τὴν γένεσιν* (weil nämlich in diesem Fall, wie S. 300 b 19 bemerkt wird, schon eine Welt vor der Welt angenommen werden müsste). *διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς φιλότητος* (sc. *γένεσιν*); womit gemeint sein wird, dass er diejenige Weltbildung, zu der die *φιλία* den ersten Anstoss gab, und die mit der vollkommenen Vereinigung der Elemente im Sphairos endete, nicht dargestellt hatte; *οὐ γὰρ ἂν ἠδύνατο συστῆσαι τὸν οὐρανὸν, ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν φιλότητα· ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν ὁ κόσμος τῶν στοιχείων, ὥστ' ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἐξ ἑνὸς καὶ συγκεκριμένου.* Diesem Vorgang folgend, betrachtet Alexander den Hass schlechweg als Urheber der Welt (Simpl. De cœlo 236 b 9. 20. Schol. in Arist. 507 a 1), oder wenigstens der gegenwärtigen Welt; bei Philop. gen. et corr. 59 b m. bemerkt er nämlich zu Arist. gen. et corr. II, 6 (s. o.): wenn man unter dem *κόσμος* nur den Zustand verstehe, in welchem die Elemente durch den Hass getrennt, oder durch die Liebe wieder zusammengeführt werden, so wären Hass und Liebe die einzigen bewegenden Kräfte im *κόσμος*; verstehe man dagegen unter *κόσμος* den Körper, welcher sowohl dem Sphairos als der gegenwärtigen Welt zu Grunde liege, so müsste man diesem eine ihm eigenthümliche Bewegung beilegen. *ὁ ὁμοίως, φησὶ, κόσμος καὶ ταὐτόν ἐστι καὶ κινεῖται ἐπί τε τοῦ νείκους νῦν καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας πρότερον· ἐν δὲ τοῖς μεταξὺ διαλείμμασι τῶν ὑπ' ἐκείνων γινομένων κινήσεων, πρότερόν τε ὅτε ἐκ τοῦ νείκους ἐπεκράτησεν ἡ φιλία, καὶ νῦν*

im Sphairos herangewachsen, und habe die Elemente zertheilt[1]); nachdem sich die Trennung vollendet hatte, sei die Liebe zwischen die getrennten Massen eingetreten und habe zunächst an einem Punkt eine wirbelnde Bewegung hervorgebracht, durch welche ein Theil der Stoffe gemischt, und der Hass (was nur ein anderer Ausdruck hiefür ist) aus dem sich bildenden Kreise verdrängt wurde. Indem diese Bewegung sich immer weiter ausdehnte, und der Hass immer weiter weggedrängt ward, wurden die noch ungemischten Stoffe in die Mischung hereingezogen, und aus ihrer Verbindung entstand die jetzige Welt mit den sterblichen Wesen[2]). Wie aber diese

ὅτε ἐκ τῆς φιλίας τὸ νεῖκος, κόσμος ἐστὶν, ἄλλην τινὰ κινούμενος κίνησιν καὶ οὐχ ἃς ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος κινοῦσιν. Ebenso lässt Hermias Irris. c. 8 Emped. sagen: *τὸ νεῖκος ποιεῖ πάντα.* Bei den späteren Neuplatonikern (denen Theodor. Prodr. V. 52 folgt) war es nach Simpl. Phys. 31, 31 die herrschende Annahme, dass der Sphairos (d. h. der *κόσμος νοητὸς*) blos von der Liebe, diese Welt blos vom Hass hervorgebracht sei. Simpl. selbst widerspricht dieser Annahme a. a. O. Z. 18 ff. 31 ff.; ebenso De cœlo 236 b 22 (vgl. ebd. 263 b 7, Schol. 512 b 14): *μήποτε δὲ, κἂν ἐπικρατῇ ἐν τούτῳ τὸ νεῖκος ὥσπερ ἐν τῷ σφαίρῳ ἡ φιλία, ἀλλ' ἄμφω ὑπ' ἀμφοῖν λέγονται γίνεσθαι,* was aber in Betreff des Sphairos nicht zutrifft.

1) V. 139 (66. 177 M.): *αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη*
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος πάρ' ἐλήλαται (al. — το) *ὅρκου.*
(*πάρ' ἐλ.* statt *παρελήλαται* scheint mir trotz Mullach's Widerspruch Emp. pr. S. 7. Fragm. I, 43 mit Bonitz und Schwegler z. Metaph. III, 4 fortwährend nothwendig.) V. 142 (oben 781, 4). Plut. fac. lun. 12, 5 f. S. 926, wo immerhin in den Worten: *χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον* empedokleïsche Ausdrücke stecken mögen.

2) So sind wohl die folgenden Verse zu verstehen:
171 (167. 191 M.): *ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος*
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλ' ἐθελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος.
πολλὰ δ' ἄμιχθ' ἕστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως
πάντως ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μέν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων Φιλότης τε καὶ ἔμπεσεν ἄμβροτος ὁρμή·
αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,

Welt entstanden ist, so wird sie auch | dereinst wieder vergehen, wenn alles durch fortgesetzte Einigung in den Urzustand des Sphairos zurückkehrt[1]; die Behauptung jedoch, dass dieser Untergang durch Verbrennung erfolgen solle[2], beruht ohne Zweifel auf einer Verwechslung der empedokleischen Lehre mit der heraklitischen[3].

In dieser Kosmogonie ist nun allerdings eine auffallende Lücke[4]. Wenn alles Einzeldasein auf einer theilweisen Verbindung der Elemente beruht, durch ihre vollständige Mischung dagegen ebenso, wie durch ihre gänzliche Trennung erlischt, so müssten bei der Auflösung des Sphairos in die Elemente so gut, wie bei der Rückkehr der getrennten Elemente zur Einheit, Einzelwesen entstehen, es müsste sich in dem einen Fall durch die allmählich fortschreitende Scheidung des Gemischten, in dem andern durch die stufenweise zunehmende Verbindung des Geschiedenen eine Welt bilden[5]. Allein thatsächlich liess Empedokles allen Anzeichen nach

ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους·
τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ᾽ ἔθνεα μυρία θνητῶν,
185. *παντοίῃς ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.*

Die *θνητὰ* sind übrigens nicht blos die lebendigen Wesen, sondern überhaupt alles, was dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist.

1) Die Belege wurden schon S. 778 ff. gegeben. Weiter vgl. m. Arist. Metaph. III, 4. 1000 b 17: *ἀλλ᾽ ὅμως τοσοῦτόν γε λέγει ὁμολογουμένως (ὁ Ἐμπ.)· οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων, ἀλλὰ πάντα φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων.* Empedokles nennt desshalb auch, wie Karsten S. 37ͻ richtig bemerkt, die Götter nie mit Homer *αἰὲν ἐόντες*, sondern nur *δολιχαίωνες*, V. 107. 126. 373 (135. 161. 4 K. 131. 141. 5 M.). Der Untergang aller Dinge macht auch ihrem Dasein ein Ende.

2) S. o. 782, 3.

3) Denn theils sind die Zeugen dafür, bei dem Stillschweigen aller zuverlässigeren Berichte, durchaus nicht genügend, theils erscheint es auch undenkbar, dass die Einheit aller Elemente durch ihre Verbrennung zu Stande kommen sollte, in der Empedokles nur eine nach seinen Grundsätzen unmögliche Verwandlung in Ein Element hätte sehen können; ein Bedenken, das Tannery Sc. Hell. 313 unbeachtet lässt.

4) Von deren Nichtvorhandensein mich auch Tannery S. 308 nicht überzeugt hat; seine Meinung (309 f.), dass es nicht zur völligen Trennung der Stoffe durch den Hass und ihrem zeitweisen Aussereinandersein im Zustande der Ruhe komme, ist mit den S. 776, 2. 778, 1. 779, 1 angeführten Zeugnissen, namentlich Arist. 250 b 26. 252 a 5. 31 unvereinbar.

5) Emp. selbst erkennt diess an, ebenso Alexander; vgl. S. 757. 783, 2.

diesen Umstand unbeachtet. Weder in seinen Bruchstücken noch in den Berichten über ihn findet sich eine Spur davon, dass er in seiner Schilderung der Vorgänge, durch welche das Weltgebäude und die Einzelwesen entstanden, die zwei Perioden der Weltbildung und die jeder von ihnen eigenthümliche Art derselben unterschieden hätte[1]), das Gegentheil wird vielmehr ausdrücklich bezeugt[2]), | und die obenangeführten Verse (171 ff.) scheinen auch für eine ausführlichere Darstellung dessen, was bei der Ausscheidung der Elemente aus dem Sphairos geschah und entstand, gar keinen Raum zu lassen[3]).

Den näheren Hergang bei der Weltbildung dachte er sich folgendermassen[4]). Aus dem Wirbel, in dem die getrennten

1) Dass auch seine Aussagen über die Entstehung der Menschen keine enthalten, wird S. 795, 1 gezeigt werden.

2) Arist. De cœlo III, 2; s. S. 783, 2.

3) Dass aber hiebei, wie Brandis a. a. O. 201 glaubt, die Bildung der grösseren Massen, wie Himmel und Meer, zunächst aus der Wirksamkeit des Streits, die der organischen Wesen aus der der Liebe abgeleitet wurde, liegt weder in den eigenen Worten des Philosophen oder den Zeugnissen der alten Berichterstatter, noch in der Natur der Sache; wenn vielmehr die Liebe überhaupt die einigende Kraft ist, muss auch sie es sein, welche die gleichartigen elementarischen Stoffe mit einander vereinigt. Vgl. S. 767, 1.

4) Ps.-Plut. b. Eus. præp. I, 8, 10: *ἐκ πρώτης φησὶ τῆς τῶν στοιχείων κράσεως ἀποκριθέντα τὸν ἀέρα περιχυθῆναι κύκλῳ· μετὰ δὲ τὸν ἀέρα τὸ πῦρ ἐκδραμὸν καὶ οὐκ ἔχον ἑτέραν χώραν, ἄνω ἐκτρέχειν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου.* Plac. II, 6, 4: *Ἐ. τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ, ἐφ᾽ ᾧ τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ, ἐξ οὗ θυμιαθῆναι τὸν ἀέρα· καὶ γενέσθαι τὸν μὲν οὐρανὸν ἐκ τοῦ αἰθέρος, τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ πυρὸς, πιληθῆναι δ᾽ ἐκ τῶν ἄλλων τὰ περίγεια.* (Diese beiden nach Theophrast.) Arist. gen. et corr. II, 6 (s. S. 776, 2).

V. 130 (182. 233 M.): *εἰ δ᾽ ἄγε νῦν τοι ἐγὼ λέξω πρῶθ᾽ ἡλίου ἀρχὴν,*
ἐξ ὧν δὴ ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμενα πάντα,
γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ᾽ ὑγρὸς ἀὴρ
Τιτὰν ἠδ᾽ αἰθὴρ σφίγγων περὶ (l. *πέρι*) *κύκλον ἅπαντα.*

(*Τιτάν*, der Ausgebreitete, ist hier wohl nicht Bezeichnung der Sonne, sondern Beiname des Aethers, und *αἰθὴρ*, sonst bei Empedokles gleichbedeutend mit *ἀὴρ*, bezeichnet die obere Luft, ohne dass doch an einen elementarischen Unterschied derselben von der untern zu denken wäre.) Das Feuer nannte Empedokles nach Eustath. in Od. I, 320, vielleicht in dem von Arist. a. a. O. berücksichtigten Zusammenhang, *καρπαλίμως ἀνόπαιον*, rasch aufstrebend. In der ersten von den obigen Stellen könnte vielleicht

Elemente durch die Liebe zusammengerüttelt wurden [1]), schied sich zuerst die Luft ab, welche am äussersten Rande sich verdichtend das Ganze kugelförmig [2]) umschloss. Nach diesem | brach das Feuer hervor, und nahm den oberen Raum unter der äussersten Wölbung ein, während die Luft unter die Erde gedrängt wurde [3]), und es entstanden so zwei Hemisphären, welche zusammen die Hohlkugel des Himmels bilden, eine lichte, die ganz aus Feuer, und eine dunkle, die aus Luft, mit einzelnen eingesprengten Feuermassen, besteht; durch den Andrang des Feuers gerieth die Himmelskugel in eine drehende Bewegung; wenn ihre feurige Hälfte oben ist, haben wir Tag, wenn die dunkle oben und die feurige durch den Erdkörper

der Ausdruck: ἐκ πρώτης τ. τ. στοιχ. κράσεως dazu verleiten, an die vom Streit bewirkte Ausscheidung der Elemente aus dem Sphairos zu denken. Allein wie sich bei dieser eine Welt bildete, hatte Emp. nach Aristoteles nicht auseinandergesetzt. Es wird sich daher vielmehr auf die erste von der Liebe herbeigeführte, noch unvollkommene Mischung der vom Hass gänzlich getrennten Elemente (s. o. 784, 2) beziehen, aus der als die ersten θνητὰ Himmel, Sonne u. s. w. hervorgehen.

1) Von diesem Wirbel spricht Emp. V, 171 f. (s. o. 784, 2). Wie er entstand, muss er im vorhergehenden gesagt haben, uns ist darüber nichts überliefert. Tannery 311 f. will ihn nun von den ungeregelten Bewegungen herleiten, die der Hass dem Sphairos mitgetheilt habe. Allein dann würde er der (von T. mit Unrecht geleugneten) gänzlichen Trennung der Elemente durch den Hass vorangehen, er gienge mithin die Entstehung unserer Welt, in deren Beschreibung er doch vorkommt und dem eben bemerkten zufolge allein vorkommen konnte, nichts an. Als eine Bedingung für die Entstehung der gegenwärtigen Welt kann er nur von der φιλία herrühren.

2) Oder vielmehr nach Stob. I, 566 (Aëtius), eiförmig. Auch diess ist aber villeicht nicht ganz genau. Stob. sagt nämlich: Ἐμπ. τοῦ ὕψους τοῦ ἀπὸ τῆς γῆς ἕως οὐρανοῦ . . . πλείονα εἶναι τὴν κατὰ τὸ πλάτος διάστασιν, κατὰ τοῦτο τοῦ οὐρανοῦ μᾶλλον ἀναπεπταμένου, διὰ τὸ ᾠῷ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι. Diese Beschreibung passt weniger zu der Vostellung, dass die Welt die Gestalt eines Ei's, ihr Durchschnitt in der Ebene des Horizonts die eines Ovals habe, als zu der, dass dieser Durchschnitt eine Kreisfläche bilde, deren Halbmesser aber grösser sei als ihre Entfernung vom Scheitel des Himmelsgewölbes, dass also die Welt ein an den Polen abgeplattetes Sphäroid sei. Auch dem sinnlichen Schein konnte sich diese Annahme empfehlen; und dass weder Arist. de cœlo II, 4 noch einer seiner Ausleger ihrer erwähnt, wäre kein entscheidender Gegenbeweis, denn Aristoteles berührt dort die Ansichten seiner Vorgänger überhaupt nicht.

3) Arist. und Plut. a. d. a. O. Emp. V. 167 s. o. 776, 2.

verdeckt ist, Nacht[1]). Aus den übrigen Stoffen bildete sich die Erde[2]), | zunächst wohl feucht und schlammartig gedacht; der durch den Umschwung bewirkte Druck trieb das Wasser aus ihr hervor, dessen Ausdünstungen sofort den unteren Luft-

1) Ps.-Plut. b. Eus. a. a. O. fährt fort: εἶναι δὲ κύκλῳ περὶ τὴν γῆν φερόμενα δύο ἡμισφαίρια, τὸ μὲν καθόλου πυρὸς, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀέρος καὶ ὀλίγου πυρὸς, ὅπερ οἴεται τὴν νύκτα εἶναι. (Empedokles selbst V. 160 [197. 251 M.] erklärt die Nacht aus dem Dazwischentreten der Erde, was sich mit Plutarch's Angabe in der oben angedeuteten Weise vereinigen lässt.) τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς κινήσεως συμβῆναι ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι κατὰ τὸν ἀθροισμὸν ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός. (Den letzten Satz darf man nicht mit Karsten S. 331 und Steinhart S. 95 auf die erste Ausscheidung der Elemente aus dem Sphairos beziehen.) Plac. II, 11, 2: Ἐμπ. στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς τὸ πυρῶδες καὶ ἀερῶδες ἐν ἑκατέρῳ τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα. Was hier über die Entstehung des Himmelsgewölbes gesagt ist, bestätigt auch Diog. VIII, 77. Ach. Tat. in Arat. c. 5. S. 128 Pet. Lact. opif. Dei c. 17. Tannery's Vermuthung Sci. Hell. 156, 1, statt ὑπὸ πυρ. sei ὑπὲρ π. zu lesen, beruht auf einem Missverständniss: unser Text besagt nicht, dass die Luft durchs Feuer zu Eis, sondern dass sie zu einem glasartigen Körper gemacht worden sei. Nach Plac. III, 8 wurde ausser dem Wechsel des Tages und der Nacht auch der der Jahreszeiten aus dem Verhältniss der beiden Halbkugeln erklärt.

2) S. o. 786, 4. Nach dem obigen ist es der Sache nach richtig, wenn Empedokles denen beigezählt wird, die nur Eine Welt von begrenztem Umfang annahmen (Simpl. Phys. 178, 25. De cœlo 229 a 12 Schol. in Ar. 505 a 15. Plac. I, 5, 2); dass er selbst jedoch diese Bestimmung ausdrücklich aufstellte, ist nicht wahrscheinlich (V. 173 — s. o. 784, 2 — gehört nicht hieher), die Behauptung vollends (Plac. a. a. O.), er habe die Welt wie die Stoiker; vgl. Th. III a, 188, 3) nur für einen kleinen Theil des Ganzen (πᾶν), den Rest desselben dagegen für ungeformte Materie gehalten, ist ohne Zweifel nichts weiter als ein Missverständniss der auf ein früheres Stadium der Weltbildung bezüglichen Verse 176 f. (oben a. a. O.). Keinenfalls könnte daraus geschlossen werden (Ritter in Wolf's Anal. II, 445 ff. Gesch. d. Phil. I, 556 f. vgl. Brandis Rh. Mus. III, 130. gr.-röm. Phil. I, 209), dass der Sphairos oder ein Theil desselben neben der jetzigen Welt fortdaure, denn der selige Sphairos konnte nicht wohl als ἀργὴ ὕλη bezeichnet werden, und ebensowenig folgt diess, wie wir auch später noch sehen werden, aus Empedokles' Lehre über das Leben nach dem Tode, da der Ort der Seligen unmöglich in dem Sphairos gesucht werden kann, in dem kein individuelles Leben möglich ist. Glaubt endlich Ritter, neben der Welt des Streites müsse es auch ein Gebiet geben, in dem die Liebe allein herrsche, so ist diess unrichtig: beide herrschen nach Empedokles nicht neben, sondern nach einander, auch in der jetzigen Welt wirkt übrigens mit dem Hass auch die Liebe.

raum erfüllten[1]). Dass sich die Erde über der Luft schwebend erhält, leitete Empedokles von der schnellen Drehung des Himmels her, die ihren Fall verhindere[2]), und auf die gleiche Art erklärte er es, dass das ganze Weltgebäude an seiner Stelle bleibt[3]). Die Sonne hielt er mit den Pythagoreern[4]) für einen glasartigen Körper, der so gross wie die Erde, die Strahlen des Feuers aus der ihn umgebenden lichten Hemisphäre wie ein Brennspiegel sammle und zurückstrahle[5]); ähnlich sollte der Mond aus | krystallartig gehärteter Luft bestehen[6]); seiner Gestalt nach dachte ihn sich Empedokles als Scheibe[7]); dass er sein Licht von der Sonne erhält, war ihm bekannt[8]), von der Erde sollte er halb so weit entfernt sein als die Sonne[9]). Den Raum unter dem Monde soll Empe-

1) S. S. 786, 4.

2) Arist. De cœlo II, 13. 295 a 16. Simpl. z. d. St. 235 b 40.

3) Arist. a. a. O. II, 1. 284 a 24.

4) S. o. S. 425, 1.

5) Plut. b. Eus. a. a. O.: *ὁ δὲ ἥλιος τὴν φύσιν οὐκ ἔστι πῦρ ἀλλὰ τοῦ πυρὸς ἀντανάκλασις, ὁμοία τῇ ἀφ' ὕδατος γινομένῃ.* Pyth. orac. c. 12, S. 400: *Ἐμπεδοκλέους . . φάσκοντος τὸν ἥλιον περιαυγῆ ἀνακλάσει φωτὸς οὐρανίου γενόμενον, αὖθις „ἀνταυγεῖν πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις“* (V. 151 St. 188 K. 242 M.). Damit lässt sich die Angabe des Diog. VIII, 77, die Sonne sei unserem Philosophen *πυρὸς ἄθροισμα μέγα*, vereinigen, wenn Diogenes, oder wenigstens seine Quelle, mit diesem Ausdruck nur die Ansammlung der Strahlen in Einem Focus bezeichnen wollte, dagegen ist es eine blosse Folgerung, wenn die Placita II, 20, 13 Empedokles zwei Sonnen beilegen, eine ursprüngliche in der jenseitigen und eine scheinbare in unserer Hemisphäre. S. Karsten 428 f. und oben S. 420, 1. 289. Die Angabe über die Grösse der Sonne hat Stob. I, 530.

6) Ps.-Plut. b. Eus. a. a. O. Plut. fac. lun. 5, 6. S. 922. Stob. I, 552, wobei es uns freilich seltsam erscheint, dass diese durch Feuer verdichtete Luft zugleich dem Hagel oder einer gefrorenen Wolke verglichen wird.

7) Plac. II, 27, 3. Plut. qu. rom. 101 Schl. Diog. a. a. O.

8) V. 152—156 (189 f. 243 ff. M.) Plut. fac. lun. 16, 13. S. 929. Philo De provid. II, 70. (wozu Diels Herm. XV, 175 f.) Ach. Tat. in Arat. c. 16. 21. S. 135 E. 141 A. Wenn letzterer sagt, Emp. nenne den Mond ein *ἀπόσπασμα ἡλίου*, so meint er damit, wie die Berufung auf Emp. V. 154 zeigt, nur, dass sein Licht ein Ausfluss des Sonnenlichtes sei. Emp. hat diese Annahmen von den Pythagoreern und Parmenides; vgl. S. 425. 577, 2.

9) Plac. II, 31 (nach Karsten's S. 433 und Diels' Doxogr. 63 Herstellung des Textes): *Ἐμπ. διπλάσιον ἀπέχειν (τὸν ἥλιον) ἀπὸ τῆς γῆς ἤπερ τὴν σελήνην.* Die Sonnenbahn erklärte E. nach Plac. II, 1, 4 für die

dokles mit den Pythagoreern im Gegensatz zu der höheren Region für den Schauplatz aller Uebel gehalten haben [1]). Von den Gestirnen nahm er an, dass die Fixsterne am Himmelsgewölbe befestigt seien, die Planeten dagegen sich frei bewegen; ihrer Substanz nach hielt er sie für Feuer, die sich aus der Luft ausgeschieden haben [2]). Die Sonnenfinsternisse werden aus dem Dazwischentreten des Mondes [3]), die Neigung der Erdachse gegen die Sonnenbahn aus dem Drucke der Luft erklärt, die von der Sonne verdrängt worden sei [4]); die Sonnenbahn selbst | scheint sich Empedokles durch feste Schranken begrenzt gedacht zu haben [5]). Der tägliche Umlauf der Sonne sollte anfangs weit langsamer vor sich gegangen sein, als jetzt, so dass ein Tag zuerst zehn, später sieben Monate gedauert habe [6]). Das Licht der Himmelskörper erklärte der Philosoph durch seine Lehre von den Ausflüssen [7]), und er behauptete demgemäss, dass das Licht eine

Grenze der Welt, was aber doch nur so zu verstehen sein wird, dass sie zunächst unter dem Himmelsgewölbe liege. Aus unsern Bruchstücken V. 150. 154 f. (187. 189 K. 241. 245 M.) folgt nicht einmal das sicher, was Plut. fac. lunae 9, 3 darin findet, dass die Sonne am Himmel hingehe, der Mond sich näher um die Erde drehe.

1) Hippol. Refut. I, 4, der aber wohl nur die S. 807, 5 zu erwähnenden Klagen des Empedokles über das irdische Leben im Auge hat, die nähere Bestimmung, dass die Erdregion bis zum Mond reiche, scheint er selbst nach Analogie verwandter Lehren beigefügt zu haben.

2) Plac. II, 13, 2. 11. Ach. Tat. in Ar. c. 11; vgl. S. 788, 1.

3) V. 157 (194. 248 M.) ff. Stob. I, 530.

4) Plac. II, 8 und dazu Karsten 425, der hiemit auch die Notiz Plac. II, 10 in Verbindung setzt, dass Empedokles, wie diess im Alterthum gewöhnlich war, die Nordseite der Welt die rechte genannt habe. Es ist übrigens nicht ganz klar, welche Vorstellung sich Empedokles von jenem Hergang machte, ob er die von der Sonne verdrängte Luft unter der Erde nach Norden entweichen und die nördlichen Theile der Erde emporheben liess, oder wie er es sich dachte.

5) Plac. II, 23, 3: *Ἐμπ. ὑπὸ τῆς περιεχούσης αὐτὸν* [*τὸν ἥλιον*] *σφαίρας κωλυόμενον ἄχρι παντὸς εὐθυπορεῖν καὶ ὑπὸ τῶν τροπικῶν κύκλων.*

6) Plac. V, 18, 1, wo es davon hergeleitet wird, dass die Entwicklung lebensfähiger Kinder jetzt 7—10 Monate brauche, während sie ursprünglich einen Tag gebraucht habe.

7) Philop. De an. K 16 m: *Ἐμπ. ὃς ἔλεγεν, ἀποῤῥέον τὸ φῶς σῶμα ὂν ἐκ τοῦ φωτίζοντος σώματος* u. s. w. Vgl. S. 766, 1.

gewisse Zeit brauche, um den Raum zwischen der Sonne und der Erde zu durchlaufen[1]). Von seiner Erklärung der meteorologischen Erscheinungen ist uns nur weniges überliefert, in dem aber doch Spuren seiner eigenthümlichen Lehre zu erkennen sind[2]), und ähnlich verhält es sich mit seinen Vorstellungen über die unorganischen Produkte der Erde[3]). |

Unter den organischen Wesen, auf die er besonders genau eingegangen zu sein scheint[4]), sollen zuerst die Pflanzen[6])

1) Arist. De an. II, 6. 418 b 20. De sensu 6. 446 a 26, der diese Meinung bestreitet, Philop. a. a. O. und andere Commentatoren, s. Karsten 431.

2) Wie Emp. den Wechsel der Jahreszeiten erklärte, ist schon S. 788, 1 Schl., dass er den Hagel als gefrorene Luft (gefrorene Dünste) bezeichnet, S. 715, 6 aus Eus. præp. I, 8, 10 angeführt worden; auch von der Entstehung der Winde hatte er gesprochen; ihre schiefe Richtung (von NO und SW) leitete er nach Olympiodor in Meteor. 22 b. I, 245 Id. vgl. 21 b. I, 239 Id. davon her, dass die aufsteigenden Dünste theils feuriger, theils erdiger Natur seien und ihre entgegengesetzte Bewegung in einer schiefen Richtung sich ausgleiche; Regen und Blitz erklärte er nach Philop. Phys. 88, 14 ff. vgl. Arist. De cœlo III, 7 (oben S. 758, 2. 765, 4) durch die Annahme, dass bei der Verdichtung der Luft das darin enthaltene Wasser herausgedrückt werde, bei ihrer Verdünnung das Feuer Raum erhalte, um hervorzutreten; das letztere sollte (nach Arist. Meteor. II, 9. 369 b 11. Alex. z. d. St. S. 111 b u. vgl. Stob. Ekl. I, 592) durch die Sonnenstrahlen in die Wolken gekommen sein und nun mit Getöse herausschlagen. Hiebei stützte er sich wohl auf die Beobachtung, dass Gewitterwolken vorzugsweise bei grosser Sonnenhitze aufsteigen.

3) Dahin gehört vor allem das Meer, das er für eine durch die Sonnenhitze hervorgerufene Ausschwitzung der Erde hielt (Arist. Meteor. II, 3. 357 a 24. Alex. Meteor. 91 b. I, 268 Id. 96 a m. Plac. III, 16, 3, wo Eus. pr. XV, 59, 2 die richtige Lesart hat); aus dieser Entstehung des Meers erklärte er seinen salzigen Geschmack (Arist. a. a. O. 1. 353 b 11. Alex. a. a. O.), das Salz ist nämlich überhaupt, wie er annimmt, durch die Sonnenhitze gebildet worden (Emp. V. 164. 207 K. 255 M.); doch sollte dem Meer auch süsses Wasser beigemischt sein, von dem die Fische leben (Aelian Hist. an. IX, 64). Das Feuer, dessen Vorkommen in der Erdtiefe seine Aufmerksamkeit besonders auf sich gezogen zu haben scheint, sollte nicht blos die warmen Quellen erwärmt, sondern auch die Steine gehärtet haben (V. 162. 207 K. 255 M. Arist. Probl. XXIV, 11. Sen. qu. nat. III, 24); dasselbe Feuer hält, im Innern der Erde wogend, die Felsen und Gebirge aufrecht (Plut. pr. frig. 19, 4. S. 953). — Ueber den Magnet vgl. S. 767, 1.

4) Vgl. Hippokr. ἀρχ. ἰατρ. c. 20. I, 620 Littré: καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς

aus der Erde hervorgekeimt sein, noch ehe sie von der Sonne beleuchtet war [1]), in der Folge die Thiere. Beide stehen sich auch ihrer Natur nach sehr nahe, und wir werden später noch sehen, dass Empedokles die Pflanzen nicht blos für belebt hält, sondern dass er ihnen auch eine Seele von derselben Art beilegt, wie den Thieren und den Menschen [2]). So bemerkte er auch, dass die Fruchtbildung der Pflanzen der Erzeugung der Thiere entspreche, wenn schon die Geschlechter in ihnen nicht getrennt seien [3]), und die Blätter der Bäume vergleicht er mit den Haaren, Federn und | Schuppen der Thiere [4]). Ihr Wachsthum leitete er von der Erdwärme her, welche die Aeste in die Höhe treibe, während andererseits ihre erdigen Bestandtheile die Wurzeln in die Tiefe ziehen [5]); ihre Ernährung musste er sich, nach seiner allgemeinen Ansicht über die Stoffverbindung, durch die Anziehung der verwandten Stoffe bedingt und durch die Poren vermittelt denken [6]), wie

ἢ ἄλλοι οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη.

1) Die empedokleïsche Pflanzenlehre behandelt Meyer Gesch. d. Botanik I, 46 ff., doch wie er selbst bemerkt, nur nach Sturz.

2) Plac. V, 26, 4 vgl. Ps.-Arist. De plant. I, 2. 817 b 35. Lucret. V, 780 ff. Karsten 441 ff. Nach Plac. V, 19, 5 wären die Pflanzen ebenso, wie die Thiere (s. u.), zuerst stückweise aus der Erde hervorgekommen. Aristoteles jedoch kann nach Phys. II, 8. 199 b 9 ff. davon nichts gewusst haben; auch Plac. V, 26 und bei Lucrez findet sich nichts darüber.

3) Die Placita V, 26, 4 Anf. bezeichnen sie daher richtig als *ζῷα*, Ps.-Arist. De pl. I, 1. 815 a 15. b 16 sagt, Anaxagoras, Demokrit und Emp. schreiben ihnen Empfindung, Begierde, Wahrnehmung und Verstand zu, und Simpl. De an. 72, 3 bemerkt, er belebe selbst die Pflanzen mit vernünftigen Seelen.

4) Arist. gen. anim. I, 23 Anf. mit Bezug auf Emp. V. 219 (245. 286 M.): *οὕτω δ' ᾠοτοκεῖ μακρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας.* De plant. I, 2. 817 a 1. 36. c. 1. 815 a 20, wo aber die empedokleïsche Lehre nicht rein dargestellt ist. Plac. V, 26, 4.

5) V. 236 (223. 216 M.) f.

6) Arist. De an. II, 4. 415 b 28 und seine Ausleger z. d. St. Plac. V, 26, 4. Nach Theophr. caus. plant. I, 12, 5 sollten die Wurzeln der Pflanzen (doch wohl nur überwiegend) aus Erde, die Blätter aus Aether (Luft) bestehen. Vgl. vor. Anm.

7) V. 282 (268. 338) ff. und dazu Plut. qu. conv. IV, 1, 3, 12, wobei es unerheblich ist, ob die Verse zunächst auf die Ernährung der Thiere

er auch den Grund davon, dass gewisse Pflanzen immer grün bleiben, neben ihrer stofflichen Zusammensetzung in der Symmetrie ihrer Poren suchte[1]); die Stoffe, welche für die Ernährung der Pflanze entbehrlich sind, werden zur Bildung der Früchte verwendet, deren Geschmack sich desshalb nach der Nahrung jeder Pflanze richtet[2]).

Die Entstehung der Thiere und Menschen dachte sich Empedokles durch mehrere aufeinanderfolgende Vorgänge vermittelt, die ebensoviele Versuche einer immer vollkommeneren Vereinigung ihrer Theile darstellen. Zuerst wuchsen diese, wie er sagt, einzeln aus dem Boden heraus[3]), hierauf wurden sie durch die Wirkung der Liebe zusammengefügt; da aber dabei der blosse Zufall waltete, so ergaben sich hieraus zunächst allerlei abenteuerliche Gebilde, die bald wieder untergiengen[4]). |

gehen, oder nicht, da von den Pflanzen dasselbe gilt; vgl. folg. Anm. und Plut. a. a. O. VI, 2, 2, 6.

1) Plut. qu. conv. III, 2, 2, 8, wodurch die Angabe Plac. V, 26, 5 ihre genauere Bestimmung erhält.

2) Plac. V, 26, 5 f. Galen c. 130. Emp. V. 221 (247. 288 M.).

3) V. 244 (232. 307 M.): ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναυχένες ἐβλάστησαν, γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων, ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων. Arist. De cœlo III, 2. 300 b 29, führt diese Stelle mit den Worten an: ὥσπερ Ἐμπ. φησὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς φιλότητος. Diese Bemerkung, über deren Sinn schon Simplicius z. d. St. S. 261 b 46 ff. mit Alexander streitet, kann nicht auf die vollkommene Herrschaft der Liebe im Sphairos bezogen werden, denn in diesem kam es überhaupt noch nicht zur Bildung von Einzelwesen (θνητά); aber auch nicht mit Philop. Phys. 314, 7 auf die Zeit ἐν τῇ πρώτῃ διακρίσει τοῦ σφαίρου . . . πρὶν τελείως τὰ εἴδη διακριθῆναι ἀπ' ἀλλήλων (wovon aber sofort Z. 17 f., zum Beweis für Philoponus' Unkenntniss, das Gegentheil steht); denn die Weltbildung in dieser Periode hatte Emp. nicht beschrieben (s. S. 785 f.), und Plac. V, 19, 5 verbietet uns (vgl. S. 795, 1), die gliedweise Entstehung der Organismen in eine ganz andere Weltzeit zu verlegen als die gegenwärtige. Man muss daher mit Simpl. De c. 262 a 37 annehmen, die Worte: ἐπὶ τ. φιλότ. seien nicht so zu verstehen, ὡς ἐπικρατούσης ἤδη τῆς φιλότητος, ἀλλ' ὡς μελλούσης ἤδη ἐπικρατεῖν, ἔτι δὲ τὰ ἄμικτα καὶ μονόγυια δηλούσης (?), also nur in der Bedeutung: „zur Zeit der Einwirkung der Liebe." Ebenso gen. an. I, 18. 722 b 19. 26, wogegen De cœlo 301 a 15 (s. o. 783, 2) die der gegenwärtigen gegenüberstehende Weltperiode mit diesem Ausdruck bezeichnet wird.

4) Arist. De an. III, 6. 430 a 28: καθάπερ Ἐμπ. ἔφη „ᾗ πολλῶν" u. s. w. ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ. Phys. II, 8. 198 b 31: καθάπερ

Im weiteren Verlaufe wurden zuerst unförmliche Klumpen, aus Erde und Wasser gebildet, von dem unterirdischen Feuer emporgeworfen [1]), | auch sie aber konnten sich nicht erhalten [2]).

Ἐμπ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα (sc. ἀπολέσθαι). Emp. V. 254 (235. 310 M.): αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων (die Elemente),
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπη συνέκυρσεν ἕκαστα (vgl. hiezu Arist. Phys. II, 4. 196 a 23)
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ (— ἐς) ἐξεγένοντο.

Ein Beispiel für die Art, wie Empedokles aus diesen anfänglichen Erzeugnissen die jetzigen organischen Wesen entstehen liess, gibt Arist. part. anim. I, 1. 640 a 19: διόπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ὀρθῶς εἴρηκε λέγων ὑπάρχειν πολλὰ τοῖς ζῴοις διὰ τὸ συμβῆναι οὕτως ἐν τῇ γενέσει, οἷον καὶ τὴν ῥάχιν τοιαύτην ἔχειν, ὅτι στραφέντος καταχθῆναι συνέβη. (Die Verse, worauf sich diess bezieht, nebst einigen weiteren, auf die Bildung des Unterleibs und der Athmungswerkzeuge bezüglichen, hat Stein im Philologus XV, 143 f. bei Cramer Anecd. Oxon. III, 184 nachgewiesen.)

V. 257 (238. 313 M.): πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανέτελλον
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς (Diels Herm. XV, 168: στείροις) ἠσκημένα γυίοις.

In diesem Sinn deutete wohl Empedokles die Mythen von Centauren, Chimären, Hermaphroditen u. s. w.

1) V. 265 (251. 321 M.): οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι (m. vgl. über diesen Ausdruck Sturz S. 370. Karsten und Mullach z. d. St.) χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες.
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον. Auch diese Verse werden sich auf die Entstehung der lebenden Wesen überhaupt, nicht blos der Menschen, beziehen, wie diess auch Aëtius (s. u. 795, 1) voraussetzt. Bei dem Feuer, das diese Geschöpfe auswirft, haben wir an das unterirdische Feuer und seine, dem Agrigentiner natürlich wohl bekannten, vulkanischen Ausbrüche zu denken (vgl. V. 162: πολλὰ δ' ἔνερθ' ὕδατος πυρὰ καίεται). Die letzteren selbst leitet Emp. von dem Streben her, sich mit dem Verwandten zu vereinigen (worüber S. 766 f.), welches das Feuer der Tiefe dem des Umkreises (s. S. 787) entgegenführe. Dieses reisst jene Klumpen mit empor, wie das Feuer der Vulkane Schlamm und Steine; sie selbst aber sind nicht „feurig“ (Dümmler Akad. 319): Emp. sagt ja ausdrücklich, sie bestehen aus Erde und Wasser. Cens. di. nat. 4, 7 f. vermischt diese τύποι mit den vor. Anm. besprochenen Gebilden.

2) Wie sich diess aus ihrer ganzen Beschreibung und, die Gattungen betreffend, aus dem Fehlen der Geschlechtstheile ergibt.

Erst bei einem dritten Versuche gelang es der Natur, die gegenwärtigen Organismen hervorzubringen [1]). Neuere haben diese Dichtungen des agrigentinischen Philosophen mit der heutigen Descendenztheorie zusammengestellt [2]). Indessen beschränkt sich ihre Verwandtschaft auf die äussere Aehnlichkeit, dass beide den gegenwärtigen organischen Wesen andere, unvollkommenere, vorangehen lassen; aber die Gründe und die Bedeutung dieser Annahme sind bei Empedokles ganz andere als in der Naturwissenschaft unseres Jahrhunderts. Die unvollkommeneren organischen Gebilde dienen bei ihm nicht dazu, die Bedingungen für die Entstehung der späteren und vollkommeneren herzustellen, sie werden nicht in diese umgebildet [3]); sondern sie verschwinden einfach vom Schauplatz, und für

1) Zur Schilderung dieses Vorgangs scheinen einige später noch zu erwähnende Bruchstücke, V. 199 ff. 203 ff. 215 ff. 240. 242 gehört zu haben. Jedenfalls muss Emp. eine solche Schilderung gegeben, und sie kann bei ihm keinen zu kleinen Raum eingenommen haben, da es sich bei ihr ja eben um die Begründung des endgültigen Zustandes der lebenden Wesen handelte. Wir haben aber dafür auch ein Zeugniss, das auf Theophrast zurückführt, Plac. V, 19, 5: *Ἐμπ. τὰς πρώτας γενέσεις τῶν ζῴων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφυέσι δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας, τὰς δὲ δευτέρας συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς* (abenteuerlich, wie beliebige Bilder, aussehend), *τὰς δὲ τρίτας τῶν ὁλοφυῶν* (wie offenbar statt *ἀλληλοφ.* zu lesen ist), *τὰς δὲ τετάρτας οὐκέτι ἐκ τῶν ὁμοίων οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος* (wie die *οὐλοφυεῖς*, s. vorl. Anm.) *ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη.* Schon diese Stelle beweist nun, dass die vier Stadien der Entstehung lebender Wesen einer und derselben Weltperiode angehören (denn die verschiedenen Weltzeiten könnten nicht als Glieder Einer Reihe gezählt werden) und widerlegt den Versuch (Dümmler Akad. 218 f.), die erste und zweite Entstehungsart der Periode der *φιλία*, die dritte der des *νεῖκος* zuzuweisen, und auf die Menschen zur Zeit der *φιλία* auch V. 405 ff. (s. S. 811, 5) zu beziehen. Dieser Versuch scheitert aber auch an der Erwägung, dass die vierte Art der Entstehung, die *γένεσις δι' ἀλλήλων*, welche doch das specifische Werk der *Ἀφροδίτη* oder *φιλότης* ist, ihr zufolge durch das weitere Fortschreiten des *νεῖκος* herbeigeführt sein müsste, und an der S. 783 m angeführten Aussage des Aristoteles.

2) Ueberweg Grundr. I, 74⁶. Lange Gesch. d. Mater. I, 23 f. Windelband Gesch. d. Phil. 40; vgl. dagegen meine Vortr. und Abhandl. I, 42 ff.

3) Nur die Entstehung der *βουγενῆ ἀνδρόπρωρα* ist durch die ihr vorangehende der einzelnen Gliedmassen bedingt; dagegen tragen jene zur Entstehung der *οὐλοφυῆ*, und diese ihrerseits zu derjenigen der jetzigen Organismen nichts bei.

diejenigen, die an ihre Stelle treten, bedarf es einer neuen, von vorne anfangenden Schöpfung. Und ebensowenig lässt sich bei Empedokles der Gedanke nachweisen, den zweckmässigen Bau der organischen Wesen daraus zu erklären, dass von den zwecklosen Erzeugnissen des Naturmechanismus nur die lebens- und fortpflanzungsfähigen sich erhielten [1]); die geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr entschieden für die Annahme, derselbe sei erst lange nach ihm zum erstenmal hervorgetreten [2]). Der eigentliche Anlass der empedokleïschen Darstellung scheint vielmehr darin zu liegen, dass der Dichter in der Bildung der lebenden Wesen die fortschreitende Einigung der Elemente durch die Liebe vermittelst der Aufzählung der einzelnen Stufen, die sie durchlief, zur Anschauung bringen wollte. Malt er aber auch | damit weiter aus, was Parmenides [3]), im Anschluss an die alten Autoch-

1) Man glaubte diess bei Arist. Phys. II, 8. 198 b 16 ff. zu finden. Liesse sich, fragt hier Arist., die Zweckmässigkeit der Natureinrichtung nicht vielleicht als eine nicht beabsichtigte Folge aus der Wirkung natürlicher Ursachen erklären? so dass z. B. bei der Entstehung von Organismen (Z. 29) *ὅπου μὲν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώϑη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καϑάπερ Ἐμπ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα* — eine Annahme, der Arist. selbst sofort widerspricht. Allein als empedokleïsch wird hier nichts weiter bezeichnet, als der Untergang der *βουγενῆ ἀνδρόπρωρα*; dass das übrige, welches auch nur aristotelische Terminologie und keine Spur empedokleïscher Ausdrucksweise zeigt, gleichfalls von Emp. entlehnt sei, deutet Arist. nicht blos mit keinem Wort an, sondern es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass er diesen nur aus Anlass jenes Beispiels angeführt, bei der Hauptsache dagegen ihn zu nennen versäumt, und nicht einmal mit einem *ὥς τινές φασιν* oder ähnlichem darauf hingewiesen hätte, dass er eine fremde Ansicht vortrage. Auch von den Auslegern führt keiner eine Aeusserung von Emp. an, aus der hervorgienge, dass er etwas den aristotelischen Bemerkungen entsprechendes gesagt hatte.

2) Ausser dem so eben bemerkten erhellt diess (vgl. Vortr. und Abhandl. III, 43 f.) aus der Erwägung, dass der Versuch, die Zweckmässigkeit in der Natur ohne Zuhülfenahme einer zweckthätigen Ursache zu erklären, nicht gemacht werden konnte, ehe die Naturerklärung, die er entbehrlich machen will, die teleologische, aufgetreten war. Diess wäre aber zur Zeit des Empedokles auch dann noch nicht der Fall gewesen, wenn Anaxagoras (was ich nicht glaube) früher geschrieben hätte als er. Denn auch Anaxagoras hatte eine teleologische Erklärung der Welteinrichtung, und insbesondere eine solche der Organismen, noch nicht versucht.

3) S. o. S. 578.

thonen- und Gigantensagen[1]), von der Entstehung der Menschen gelehrt hatte, und liegt in diesem Versuch, eine anschaulichere Vorstellung von der Sache zu gewinnen, immerhin ein Fortschritt, so ist doch ein grosser Unterschied zwischen einer solchen Schilderung erdichteter Vorgänge und einer naturwissenschaftlichen Erklärung der Thatsachen. Zu dieser nimmt unser Philosoph noch keinen Anlauf. Parmenides folgt Empedokles auch in der Annahme, dass sich die Geschlechter durch ihre grössere oder geringere Wärme unterscheiden; während aber jener den Weibern die wärmere Natur beigelegt hatte, legt er sie den Männern bei[2]), und demgemäss ist er weiter im Gegensatz zu jenem der Meinung, bei der ersten Erzeugung von Menschen seien die Männer in den südlichen, die Weiber in den nördlichen Gegenden entstanden[3]), und bei der jetzigen geschlechtlichen Fortpflanzung bilden sich jene, wenn der Uterus wärmer, diese, wenn er kälter ist[4]). Was seine sonstigen Vorstellungen über die Erzeugung betrifft, so nahm er an, von dem Körper des Kindes gehen gewisse Theile aus dem väterlichen, andere aus dem mütterlichen Samen hervor, und durch das Zusammenstreben dieser seiner getrennten Bestandtheile entstehe der Geschlechtstrieb[5]). Auch über

1) An diese erinnert auch, was die Placita V, 27 anführen, die jetzigen Menschen seien im Vergleich mit den früheren wie die kleinen Kinder, doch kann es sich möglicherweise auch auf das goldene Zeitalter (s. u. 811, 5) beziehen.

2) Arist. part. anim. II, 2. 648 a 25 ff. vgl. m. S. 578, 3.

3) Plac. V, 7.

4) V. 273—278 (259. 329 M.), wozu Diels Herm. XV, 169 f. zu vgl. Arist. gen. anim. IV, 1. 764 a 1 vgl. I, 18. 723 a 23. Galen in Hippocr. epidem. VI, 2. T. XVII a, 1002 Kühn. Die Angaben stimmen übrigens nicht ganz überein: Galen, der aber nur unsere Verse dafür anführt, sagt, er habe mit Parmenides die Knaben der rechten Seite des Uterus zugewiesen, Emp. selbst dagegen scheint nur zu sagen, dass das Geschlecht von der grösseren oder geringeren Wärme desselben abhänge, und nach Aristoteles leitete er diese selbst von der der Katamenien her. Galen scheint daher, möglicherweise auf Grund seines Textes, Empedokles mit Parmenides zu verwechseln. Bei Cens. di. nat. 6, 6 macht es mir Diels Doxogr. 192 wahrscheinlich, dass statt „Empedokles“ „Parmenides“ zu setzen ist.

5) Arist. a. a. O. I, 18. 722 b 8. IV, 1, 764 b 15. Galen De sem. II, 3. T. IV, 616, mit Beziehung auf Empedokles V. 270 (227. 326 M.). Wie er sich diess näher dachte, und ob er überhaupt eine bestimmtere Vorstellung darüber hatte, lässt sich nicht ausmitteln; Philoponus' Aussagen

die | Entwicklung des Fötus hatte er allerlei Vermuthungen aufgestellt[1]). Die stoffliche Zusammensetzung der körperlichen Theile und Erzeugnisse versuchte er wenigstens in einzelnen Fällen, nach willkürlicher Schätzung, zu bestimmen[2]), und ihre Entstehung zu erklären[3]); nach den Stoffen, aus

darüber gen. an. 16 a m. 81 b m. (b. Sturz 392 ff. Karsten 466 f.) widersprechen sich, und sind offenbar blosse Vermuthung; vgl. S. 17 a u. Was b. Plut. qu. nat. 21, 3. S. 917 (Emp. V. 272/256. 328 M.). Plac. V, 19, 5. 10, 1. 11, 1. 12, 2. Cens. 6, 10 weiter steht, kann hier übergangen werden. M. s. Karsten 464. 471 f. Sturz 401 f. Diels Doxogr. 192. Für die fruchtbare Verbindung des männlichen und weiblichen Samens musste Empedokles, nach seinen allgemeinen Grundsätzen über die Stoffverbindung, eine gewisse Symmetrie der Poren voraussetzen, wenn jedoch diese zu weit geht, kann sie, wie er glaubt, der Empfängniss auch hinderlich werden, denn die Unfruchtbarkeit der Maulthiere erklärte er nach Arist. gen. an. II, 8 Anf. vgl. Philop. z. d. St. S. 59 a o. (b. Karsten S. 468, wo auch die Angabe der Placita V, 14, 2 über diesen Gegenstand berichtigt wird) daraus, dass der männliche und weibliche Samen bei ihnen zu genau in einander passe und sich dadurch verhärte.

1) Die Bildung des Fötus erfolge in den ersten sieben Wochen, oder genauer in der sechsten und siebenten Woche (Plac. V, 21, 1. Theo Math. S. 162), die Geburt zwischen dem 7ten und 10ten Monat (Plac. V, 18, 1, s. o. 716, 2. Censorin 7, 5); zuerst bilde sich das Herz (Cens. 6, 1), zuletzt die Nägel, die aus verhärteten Sehnen bestehen (Arist. De spir. c. 6. 484 a 38. Plac. V, 22 und dazu Karsten 476). Auf die erste Entstehung des Embryo aus der Samenfeuchtigkeit könnte sich die Vergleichung mit dem Gerinnen der Milch bei der Käsebereitung V. 279 (265 K. 215 M.) beziehen, vgl. Arist. gen. anim. IV, 4. 771 b 18 ff., vielleicht geht sie aber auch auf die Ausscheidung der Thränen aus dem Blut, von der Emp. nach Plut. qu. nat. 20, 2 sagte: *ὥσπερ γάλακτος ὀῤῥὸν τοῦ αἵματος ταραχθέντος* (gähren) *ἐκκρούεσθαι τὸ δάκρυον*. Auch von den Missgeburten hatte Emp. gehandelt; s. Plac. V, 8 und dazu Sturz 378.

2) In den Knochen sollen auf 2 Theile Erde 2 Theile Wasser und 4 Theile Feuer kommen, im Fleisch und Blut die vier Elemente zu gleichen oder fast gleichen Theilen gemischt sein (V 198 ff., s. o. 775, 5), in den Sehnen entsprechen nach Plac. V, 22 einem Theil Feuer und Erde 2 Theile Wasser. Dass die Placita die Zusammensetzung der Knochen anders angeben, als Emp. selbst, und dass Philop. De an. E 16 unt. Simpl. De an. 68, 10 aus den 2 Theilen Wasser 1 Theil Wasser und 1 Theil Luft machen, kann natürlich nicht in Betracht kommen; Karsten's Ausgleichungsversuch (S. 452) widerspricht dem Wortlaut der angeführten Verse.

3) So nahm er an (Plac. V, 22 nach Diels' Text. Plut. qu. n. s. Anm. 1), der Schweiss und die Thränen entstehen durch eine Zersetzung (*τήκεσθαι*) des Bluts, und ähnlich scheint er nach V. 280 (266. 336 M.) die Milch der Frauen angesehen zu haben, deren Entstehungszeit er in seiner

denen sie | bestehen, richtet sich der Wohnort und die Lebensweise der verschiedenen Thiere, indem jedes, dem allgemeinen Naturgesetz gemäss, das Verwandte aufsucht[1]; von der gleichen Ursache soll Empedokles auch die Lage der Theile im Körper hergeleitet haben[2]. Die Ernährung erfolgt bei den Thieren, wie bei den Pflanzen, durch Aneignung der gleichartigen Stoffe[3], das Wachsthum wird durch die Wärme, das Schwinden im Alter und der Schlaf durch die Abnahme derselben, der Tod durch ihr gänzliches Entweichen herbeigeführt[4]. |

Von den sonstigen körperlichen Thätigkeiten ist es insbesondere der Athmungsprocess und die sinnliche Wahrnehmung, über welche uns die Ansichten des Empedokles näher bekannt sind. Das Aus- und Einströmen der Luft geschieht seiner Meinung nach nicht blos durch die Luftröhre, sondern durch den ganzen Körper in Folge der Blutbewegung; wenn nämlich das auf- und abwogende Blut von den äusseren

Weise auf den Tag hin bestimmte. Etwas ausführlicher beschreibt V. 215 (209. 282 M.) ff. die Bildung eines Körpertheils, wir wissen aber nicht, welcher gemeint ist, indem dieselbe, wie es scheint, mit der Bereitung von Töpfergeschirr verglichen wird.

1) Plac. V, 19, 6 (wo über den sehr verdorbenen Text jetzt Diels zu vergleichen ist). Doch blieb Empedokles jenem Grundsatz nicht immer treu, denn von den Wasserthieren sagte er, sie suchen wegen ihrer hitzigen Natur das Feuchte; Arist. De respir. c. 14 Anf. Theophr. caus. plant. I, 21, 5. Dass er von den verschiedenen Thiergattungen eingehend gehandelt hatte, ist ausser dem eben angeführten aus V. 233—239 (220 ff. 300 ff. M.) und 163 (205. 256 M.) zu vermuthen.

2) Philop. gen. an. 49 a o. Karsten 448 f. vermuthet in dieser Angabe eine willkürliche Erweiterung dessen, was S. 792, 5 über die Pflanzen mitgetheilt wurde. Die Verse jedoch, welche Plut. qu. conv. I, 2, 5, 6 anführt (233 ff. 220 K. 300 M.), beweisen nichts gegen, und Arist. gen. an. II, 4. 740 b 12 spricht für sie.

3) Plut. qu. conv. IV, 1, 3, 12 mit Berufung auf V. 282 (268. 338 M.) ff. Plac. V, 27.

4) Plac. V, 27. 23, 2. 25, 5. Karsten 500 f. Im übrigen ist schon früher bemerkt worden, und Empedokles selbst wiederholt es V. 247 (335. 182 M.) ff. hinsichtlich der lebenden Wesen, dass jeder Untergang in der Trennung der Stoffe besteht, aus denen ein Ding zusammengesetzt ist. Mit den Angaben der Placita lässt sich diess durch die Annahme vereinigen, Emp. halte das Zerfallen des Körpers für eine Folge von dem Entweichen der Lebenswärme.

Theilen sich zurückzieht, dringt durch die feinen Poren der Haut die Luft ein, wenn es sich wieder in dieselben ergiesst, wird sie wieder hinausgedrückt[1]). Die Sinnesempfindung erklärte er gleichfalls durch die Poren und die Ausflüsse: damit sie entstehe, müssen die von den Gegenständen sich ablösenden Theile mit den gleichartigen Bestandtheilen der Sinnesorgane sich berühren, sei es nun, dass jene durch die Poren zu diesen eindringen, oder dass umgekehrt (wie beim Sehen) diese auf demselben Wege heraustreten[2]); denn alles wird — wie diess Empedokles zuerst als Grundsatz ausgesprochen hat — durch das gleichartige in uns erkannt, die Erde durch die Erde, das Wasser durch das Wasser u. s. w.[3]). Unter den einzelnen Sinnen liess sich diese Erklärung am Geruch und Geschmack am leichtesten durchführen; beide beruhen nach Empedokles darauf, dass feine Stofftheilchen, dort aus der Luft, hier aus der Flüssigkeit, der sie beigemischt sind, in Nase | und Mund aufgenommen werden[4]). Beim Gehör nahm er an, die Töne bilden sich durch die eindringende bewegte Luft im Gehörgang, wie in einer Trompete[5]). Umgekehrt sollte beim Sehen der sehende Körper aus dem Auge heraustreten, um sich mit den Ausflüssen des Gegenstandes zu be-

1) V. 287 (275. 343 M.) ff., und dazu Karsten. Arist. respir. c. 7. Die Scholien z. d. St. (an Simpl. De anima S. 167, b f. Ald.) Plac. IV, 22. V, 15, 3.

2) S. oben S. 765 f. Theophr. De sensu 7: *Ἐμπ. φησὶ, τῷ ἐναρμόττειν [τὰς ἀποῤῥοὰς] εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης [αἰσθήσεως] αἰσθάνεσθαι.* Jeder Sinn empfinde daher nur das, was seinen Poren so symmetrisch ist, dass es in dieselben eindringt und dabei das Organ berührt, während alles andere entweder nicht in ihn eindringe, oder durch ihn hindurchgehe, ohne eine Empfindung zu bewirken. Ebenso Plac. IV, 9, 3. Vgl. Höfer Z. Lehre v. d. Sinneswahrnehmung d. Lucrez. Stendal 1872. S. 5.

3) V. 333 (321. 378 M.): *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,*
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργὴν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

4) Plac. IV, 17. Arist. De sensu c. 4. 441 a 4. Alex. De sensu 105 b o. vgl. Emp. V. 312 (300. 465) f. und dazu Diels Herm. XV, 176.

5) Theophr. De sensu 9. Plut. Plac. IV, 16, wo aber der *κώδων*, mit dem Empedokles auch nach Theophrast das Innere des Ohrs verglichen hatte, statt einer Trompete unpassend von einer Glocke verstanden wird.

rühren. Empedokles denkt sich nämlich[1]) das Auge als eine Art Laterne: im Augapfel ist Feuer und Wasser in Häuten eingeschlossen, deren Poren, für beide Stoffe abwechslungsweise zusammengereiht, den Ausflüssen beider den Durchgang gestatten; das Feuer dient zur Wahrnehmung des hellen, das Wasser zur Wahrnehmung des dunkeln. Wenn nun die Ausflüsse der sichtbaren Dinge am Auge anlangen, treten durch die Poren Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und aus dem Zusammentreffen beider entsteht die Anschauung[2]). |

1) Wie Diels Gorg. und Emped. 353 f. zeigt, im Anschluss an Alkmäon, vgl. S. 489, 2.

2) V. 316 (302. 220 M.) ff. vgl. 240 (227. 218 M.) f. Theophr. a. a. O. 8 f. Arist. De sensu c. 2. 437 b 10 ff. 23 ff. Alex. z. d. St. S. 43. 48 Thurot. Philop. gen. anim. 105 b o. (bei Sturz 419. Karsten 485). Plac. IV, 13, 2. Joh. Damasc. parall. s. I, 17, 11. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 173.) Nach Theophr. u. Philop. a. d. a. O. Arist. Probl. XIV, 14. gen. anim. V, 1. 779 b 15 hielt Empedokles die hellen Augen für feuriger, die dunkeln für feuchter, und weiter behauptete er, jene sehen bei Nacht, diese am Tage schärfer (was er bei Theophrast eigenthümlich begründet), die besten Augen seien aber die, in welchen Feuer und Wasser zu gleichen Theilen gemischt seien. Wenn Höfer a. a. O. die Annahme bestreitet, dass Emp. das innere Feuer aus den Augen heraustreten lasse, so hat er weder die eigenen Erklärungen des Emp. über das *φῶς ἔξω διαθρῶσκον*, noch das hierauf bezügliche wiederholte *ἐξιόντος τοῦ φωτὸς* bei Aristoteles, und Alexanders hiemit vollkommen übereinstimmende Erläuterung der empedokleïschen Verse beachtet; und auch die Annahme (Siebeck Gesch. d. Psychol. I a, 108. 270), dass die Ausflüsse aus dem Auge mit den von den Dingen ausgehenden auf der Oberfläche des Auges selbst zusammentreffen scheint mir mit den Zeugnissen, und schon dem *πῦρ ἔξω διαθρῶσκον* Emp. V. 320. 325 sich nicht zu vertragen. Die gleiche Erklärung des Sehens gibt ja noch Plato; vgl. Th. II 861, 3; was sie veranlasste, mag die Erwägung gewesen sein, dass die Bilder der Dinge ausser unserem Auge ent, standen sein müssen, da sie sich in grösserer oder kleinerer Entfernung von ihm zeigen. Mit dem angeführten hängt auch die Definition der Farbe als *ἀπόῤῥοια* (Arist. De sensu c. 3. 440 a 15. Stob. Ekl. I, 364, wo den vier Elementen entsprechend 4 Hauptfarben genannt werden, und oben 766, 1. 790, 7), und die Ansicht des Emp. über die durchsichtigen Körper (Arist. s. o. 766, 1) und über die Spiegelbilder zusammen. Letztere erklärte er (Plac. IV, 14. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 174 vgl. Arist. a. a. O.) durch die Annahme, dass die auf der Oberfläche des Spiegels haftenden Ausflüsse der Objekte von dem aus seinen Poren ausströmenden Feuer zurückgeführt werden.

Den gleichen Ursprung hat auch das Denken. Verstand und Denkkraft sind nach der Meinung unseres Philosophen in allen Dingen[1]), ohne dass in dieser Beziehung zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen zu unterscheiden wäre; das Denken wird daher ebenso, wie alle anderen Lebensthätigkeiten, von der Mischung der Stoffe im Körper herrühren und abhängen: wir denken jedes Element mit dem entsprechenden Element in unserem Körper[2]). Im besonderen ist es das Blut, in welchem die Elemente am vollständigsten gemischt sind, in welchem daher (nach einer im Alterthum verbreiteten Annahme) das Denken und das Bewusstsein vorzugsweise seinen Sitz hat, namentlich das des Herzens[3]); doch wollte Empe-

1) V. 231 (313. 298 M.): *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.* Sext. Math. VIII, 286. Stob. Ekl. I, 790. Simpl. De an. 72, 3.

2) V. 333 ff. s. o. S. 800, 3. Arist. De an. I, 2. 404 b 8 ff. schliesst daraus in seiner Weise, dass nach der Ansicht unseres Philosophen die Seele aus den sämmtlichen Elementen bestehe, was dann seine Ausleger wiederholen; s. Sturz 443 ff. 205 f. Karsten 494. Indessen ist diess ungenau: Empedokles hat nicht die Seele aus den Elementen zusammengesetzt, sondern er hat das, was wir Seelenthätigkeit nennen, aus der elementarischen Zusammensetzung des Körpers erklärt, eine vom Körper verschiedene Seele kennt seine Physik nicht. Noch unrichtiger ist die Behauptung Theodoret's cur. gr. aff. V, 18. S. 72, Emp. halte die Seele für ein *μῖγμα ἐξ αἰθερώδους καὶ ἀερώδους οὐσίας*, und ebenso versteht es sich von selbst, dass die Folgerung des Sextus Math. VII, 115. 120, Emp. habe sechs Kriterien der Wahrheit, ganz ihm selbst und seinen Gewährsmännern angehört.

3) Theophr. De sensu 10, nach der Darstellung der empedokleïschen Lehre über die Sinne: *ὡςαύτως δὲ λέγει καὶ περὶ φρονήσεως καὶ ἀγνοίας· τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ' ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν. διαριθμησάμενος γὰρ ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προσέθηκεν ὡς „ἐκ τούτων“* u. s. w. (V. 336 f. s. o. 800, 3). *διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι [ἐστὶ?] τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.* Emp. V. 327 (315. 372 M.):

αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. (Auch dieser Vers ist für empedokleïsch zu halten; wenn er sich nach Tert. De an. 15 in einem orphischen Gedicht gefunden zu haben scheint, so kam er dahin ohne Zweifel erst aus Empedokles, Philop. De an. C a u. legt ihn wohl nur aus Verwechslung Kritias bei.) Spätere, welche diese Bestimmung, theilweise im Sinn der jüngeren Untersuchungen über den Sitz des *ἡγεμονικὸν*, wiederholen oder auch umdeuten, wie Cic. Tusc. I, 9, 19. 17, 41. Plut. b. Eus.

dokles, hierin | folgerichtig, auch andere Theile des Körpers von der Theilnahme am Denken nicht ausschliessen[1]). Je gleichartiger die Mischung der Elemente ist, um so schärfer sind im allgemeinen die Sinne und der Verstand; wo die Elementartheilchen locker und lose aneinandergereiht sind[2]), geht die Geistesthätigkeit langsamer, wo sie klein und dichtgedrängt sind, geht sie schneller vor sich, andererseits ist dort grössere Beharrlichkeit, hier mehr Unbeständigkeit[3]). Wenn die richtige Mischung der Elemente auf einzelne Körpertheile beschränkt ist, erzeugt sich die entsprechende besondere Begabung[4]). Empedokles nimmt daher mit Parmenides[5]) an, die Beschaffenheit des Denkens richte sich nach der jeweiligen Beschaffenheit des Körpers und wechsle mit derselben[6]).

præp. I, 8, 10. Galen De Hipp. et Plat. II, extr. T. V, 283 K., b. Sturz 439 ff. Karsten 495. 498. Vgl. auch Plato Phädo 96 B.

1) Man beachte das *μάλιστα* V. 328 und den gleich anzuführenden Schluss der theophrastischen Stelle.

2) Oder wie der Interpr. Cruqu. z. Horaz ep. ad Pis. 465 (b. Sturz 447. Karsten 496) sagt: wo das Blut kalt ist; dieses dachte sich aber wohl Empedokles als eine Folge von der losen Verknüpfung seiner Theile.

3) Der erste Keim der Lehre von den Temperamenten.

4) Theophr. a. a. O. § 11 fährt fort: *ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται, καὶ μὴ διὰ πολλοῦ* (weit von einander abstehend) *μηδ' αὖ μικρὰ μηδ' ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους· κατὰ λόγον δὲ καὶ τοὺς ἐγγυτάτω τούτων. ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους. καὶ ὧν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κεῖται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπόνους, ὧν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, τοὺς δὲ τοιούτους ὀξέως* (so Wimmer für *ὀξεῖς καὶ*) *φερομένους, καὶ πολλὰ ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς. οἷς δὲ καθ' ἕν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσίς ἐστι, ταύτῃ σοφοὺς ἑκάστους εἶναι. διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθούς, τοὺς δὲ τεχνίτας· ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ τοῖς δ' ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν. ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις.* Das letztere drückt Ps.-Plut. b. Eus. præp. I, 8, 10 so aus: *τὸ δὲ ἡγεμονικὸν οὔτε ἐν κεφαλῇ οὔτ' ἐν θώρακι, ἀλλ' ἐν αἵματι· ὅθεν καθ' ὅ τι ἂν μέρος τοῦ σώματος πλεῖον ᾖ παρεσπαρμένον τὸ ἡγεμονικόν, οἴεται κατ' ἐκεῖνο προτερεῖν τοὺς ἀνθρώπους.*

5) Oben S. 579, 2.

6) V. 330 (318. 375 M.): *πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.* Für denselben Satz führte Empedokles die Erscheinung des Träumens an; hierauf bezieht sich nämlich nach Philop. De an. P 3 u. Simpl. De an. 202, 25 ff. V. 331 (319. 376 M.): *ὅσσον τ' ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ καὶ φρονέειν ἀλλοῖα παρίστατο.* So bemerkte er auch, dass Wahnsinn aus körperlichen Ursachen entstehe, wiewohl er im übrigen auch einen

Wenn jedoch Aristoteles hieraus schliesst, er | habe die Wahrheit in der Sinneserscheinung suchen müssen[1]), so ist diess eine Folgerung, die unser Philosoph selbst ohne Zweifel abgelehnt hätte. Denn wenn er auch das Denken dem sinnlichen Erkennen nicht so schroff und grundsätzlich entgegenstellt, wie Parmenides[2]), verlangt er doch immerhin, dass man sich bei Fragen, welche über den Bereich des Wahrnehmbaren hinausgehen, nicht auf die Sinne verlasse, sondern auf den Verstand[3]). Mit Xenophanes erhebt er lebhafte Klagen über die Beschränktheit des menschlichen Wissens[4]); | aber zum Genossen der

durch Verschuldung erzeugten, und neben diesem krankhaften den höheren Wahnsinn der religiösen Begeisterung annahm. Cöl. Aurel. morb. chron. I, 5, 145.

1) Metaph. IV, 5. 1009 b 12, wo von Demokrit und Empedokles, von dem letzteren auf Grund der ebenangeführten Verse, gesagt wird: *ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.* Das *ἐξ ἀν.* ist mit *φασὶ* zu verbinden: sie sind genöthigt zu behaupten.

2) Man könnte diess aus V. 19 (49. 53 M.) ff. schliessen (und auch ich hatte es daraus geschlossen), welche bei Mullach so lauten:

ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
μηδέ (St. *μήτε*) *τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον, ἢ κατὰ κούρας* (St. *κατ' ἀκουὴν*)
ἢ (St. *μήτ'*) *ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,*
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσῃ (M. *ὅππῃ* St. *ὁπόσων*) *πόρος ἐστὶ νοῆσαι.*
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον. Allein Sextus Math. VII, 124 führt diese Verse zum Beweis dafür an, *ὅτι τὸ δι' ἑκάστης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιστόν ἐστι τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος,* und der Zusammenhang spricht, wie ich einräumen muss, für Stein, wenn er am Schluss der Stelle so interpungirt: *μήτε τι τῶν ἄλλων, . . . νοῆσαι, γυίων πίστιν ἔρυκε* u. s. w., so dass die Meinung ist, man solle keinen Sinn gegen den andern zurücksetzen, sondern jeden Gegenstand mittelst des für ihn geeigneten Organs zu erkennen suchen.

3) V. 81 (108. 82 M.) von der *Φιλότης*: *τὴν σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.*

4) V. 2 (32. 36 M.): *στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται* (*τέτανται* vgl. Gomperz Wien. Stud. II, 140. Diels Sitzungsber. d. Berl. Acad. 1884, 343)
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκυμόροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προςέκυρσεν ἕκαστος

Skeptiker, die auch ihn für sich in Anspruch nehmen[1]), darf man den Urheber einer Physik von so ausgesprochen dogmatischem Charakter nicht machen, und eine etwas entwickelte erkenntnisstheoretische Ansicht[2]) überhaupt nicht bei ihm suchen.

Auch die Gefühle entstehen nach Empedokles auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen, wie die Vorstellungen: was den Bestandtheilen jedes Wesens verwandt ist, erzeugt in | ihm zugleich mit der Erkenntniss die Lustempfindung, was ihnen entgegengesetzt ist, das Gefühl der Unlust[3]). In dem Streben nach dem verwandten, dessen ein

παντόσ' ἐλαυνόμενος, τὸ δ' ὅλον μάψ εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν. Diese Stelle, die stärkste, welche sich bei Empedokles findet, besagt doch in Wahrheit nur: bei der Beschränktheit des menschlichen Wissens und der Kürze des menschlichen Lebens dürfe man nicht meinen, mit einer zufälligen und einseitigen Erfahrung das Ganze umfasst zu haben, auf diesem Wege sei es unmöglich, zu einer wirklichen Kenntniss der Wahrheit zu gelangen (V. 8 f.), man möge sich daher mit dem begnügen, was der Mensch zu erreichen im Stande sei. Aehnlich bittet Empedokles V. 11 (41. 45 M.) ff. die Götter, ihn vor der Vermessenheit zu bewahren, die mehr aussagen wolle, als Sterblichen erlaubt sei, und ihm zu offenbaren ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν. Eine dritte Stelle, V. 85 (112. 86 M.) f., gehört gar nicht hieher, denn wenn er dort von der Liebe sagt: τὴν οὔτις μεθ' ὅλοισιν (wie Panzerbieter und Stein mit Recht lesen) ἑλισσομένην δεδάηκε θνητὸς ἀνήρ, so heisst diess nach dem Zusammenhang nur: in ihrer Erscheinung als Geschlechtsliebe sei diese Kraft zwar jedermann bekannt, ihre allgemeine kosmische Bedeutung dagegen sei bis jetzt unbekannt gewesen, und solle erst von ihm enthüllt werden (σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν).

1) Die Skeptiker bei Diog. IX, 73. Cic. Acad. I, 12, 44; Acad. pri. II, 5, 14 wird dieser Behauptung widersprochen.

2) Wie sie ihm von einem Ungenannten bei Sext. Math. VII, 122 beigelegt wird, der ihn offenbar nur auf Grund der eben angeführten Verse lehren lässt: nicht die Sinne, sondern der ὀρθὸς λόγος sei Kriterium der Wahrheit, dieser sei theils göttlicher, theils menschlicher Art, nur der menschliche aber, nicht der göttliche, lasse sich in der Rede mittheilen.

3) Emp. V. 336 f. 186 ff. (s. o. S. 800, 3. 767, 1). Theophr. De sensu 16, mit Beziehung auf diese Verse: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὴν ἡδονὴν καὶ λύπην ὁμολογουμένως ἀποδίδωσιν, ἥδεσθαι μὲν ποιῶν τοῖς ὁμοίοις λυπεῖσθαι δὲ τοῖς ἐναντίοις. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 235 f. vgl. Plac. V, 28. Karsten 461.

Wesen bedürftig ist, besteht die Begierde, die daher immer in letzter Beziehung auf eine seiner Natur angemessene Mischung der Stoffe gerichtet ist[1]).

3. Die religiösen Lehren des Empedokles.

Unsere bisherige Darstellung beschäftigte sich mit den physikalischen Annahmen des Empedokles. Alle diese Bestimmungen gehen von denselben Voraussetzungen aus, und mag sich auch darin im einzelnen viel willkürliches finden, so lässt sich doch das Bestreben nicht verkennen, alles nach den gleichen Grundsätzen und aus den gleichen Ursachen zu erklären; sie erscheinen daher als Theile eines naturphilosophischen Systems, das zwar nicht nach allen Seiten hin vollendet, aber doch nach Einem Plan ausgeführt ist. Anders verhält es sich mit gewissen religiösen Lehren und Vorschriften, welche theils dem dritten Buche des physikalischen Lehrgedichts, theils und besonders den Katharmen entnommen, mit den wissenschaftlichen Grundsätzen unseres Physikers in keiner sichtbaren Verbindung stehen. In diesen Sätzen können wir nur Glaubensartikel sehen, die zu seinem philosophischen System von anderer Seite her hinzukamen, und demselben nur unvollkommen angegliedert wurden. Doch dürfen wir auch sie nicht übergehen.

Ich beginne mit den Vorstellungen über die Seelenwanderung und das jenseitige Leben. Es ist, wie uns Empedokles verkündigt, der unabänderliche Rathschluss des Schicksals, dass die Dämonen, welche sich durch Mord oder Meineid vergangen haben, für 30 000 Horen von den Seligen verbannt werden, um die mühevollen Pfade des Lebens in den mancherlei Gestalten der sterblichen Wesen zu durchwandern[2]).

1) Plac. a. a. O. vgl. quæst. conv. VI, 2, 6.

2) V. 369 (1): *ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα θεῶν ψήφισμα παλαιὸν,*
ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνου φίλα γυῖα μιήνῃ
αἵματος, ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ
δαίμων, οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὧρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. V. 369 setzt Bernays b.

Er setzt demnach | einen seligen Urzustand voraus, dessen Schauplatz der Himmel gewesen sein muss, denn von dem Sitze der Götter, klagt er, sei er auf die Erde, in diese Höhle herabgestürzt[1]), und die Rückkehr zu den Göttern wird den Frommen verheissen[2]). Der Dichter schildert in schwungvollen Versen, angeblich aus eigener Erinnerung[3]), das Elend der schuldbelasteten Geister, die in rastloser Flucht durch alle Theile der Welt umhergeschleudert werden[4]), den Jammer und Schmerz der Seele, welche in den Ort der Gegensätze und des Streites, der Krankheit und der Vergänglichkeit eintrat[5]), welche sich mit dem Gewande des | Fleisches um-

Dümmler Akad. 36, 1 statt *χρῆμα* .. „*ῥῆμα*“. Ist aber auch *χρῆμα* = *χρησμὸς* sonst nicht üblich, so lässt es sich doch Empedokles wohl zutrauen, lautet feierlicher als *ῥῆμα*, und entspricht auch dem *θεσμὸς* besser, das Plato Phädr. 248 C in Erinnerung an unsere Stelle zu setzen scheint. Die Angaben späterer Zeugen übergehe ich hier und im folgenden, da sie nur wiederholen und umdeuten, was Empedokles selbst sagt. Man findet sie bei Sturz 448 ff.

1) V. 381 (7. 9 M.): *τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμὶ, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,*
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.
V. 390 (11. 15 M.): *ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου*
ὧδε πεσὼν κατὰ γαῖαν ἀναστρέφομαι μετὰ θνητοῖς. (Text dieses V. sehr unsicher.)
392 (31. 29 M.): *ἠλύθομεν τόδ᾽ ὑπ᾽ ἄντρον ὑπόστεγον.*

2) V. 449 f. s. u. 808, 7.

3) V. 383. (380. 11 M.): *ἤδη γάρ ποτ᾽ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε*
θάμνος τ᾽ οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

4) V. 377 (16. 32 M.): *αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,*
πόντος δ᾽ ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ᾽ ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ᾽ αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ᾽ ἐξ ἄλλου δέχεται στυγέουσι δὲ πάντες. Auf den gleichen Zustand scheint sich auch V. 400 (14. 30 M.) f. zu beziehen.

5) V. 385 (13. 17 M.): *κλαῦσά τε καὶ κώκυσα, ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον,*
386 (21. 19 M.) *ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν,*
αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά. Vgl. V. 393 (24. 22 M.) ff. die Schilderung der Gegensätze in der irdischen Welt, von *Χθονίη* und *Ἡλιόπη* (Erde und Feuer), *Δῆρις* und *Ἁρμονίη* (Hass und Liebe), *Φυσὼ* und *Φθιμένη* (Entstehen und Vergehen), Schönheit und Hässlichkeit, Grösse und Kleinheit, Schlafen und Wachen u. s. w. (was man nur nicht mit Plut. tranqu. an. 15, S. 474 dahin deuten darf, dass Empedokles jedem gute und böse Genien in's Leben mitgebe). Vgl. auch S. 790, 1.

kleidet[1]), aus dem Leben in das Reich des Todes versetzt[2]) fand. Auf ihrer Wanderung sollen die verstossenen Dämonen nicht blos in menschliche und thierische, sondern auch in Pflanzenleiber eingehen[3]), doch werden den Besseren in jeder von diesen Klassen die edelsten Wohnsitze vorbehalten[4]). Den Zwischenzustand nach dem Austritt der Seele aus dem Leibe scheint sich Empedokles nach Anleitung der herrschenden Vorstellungen über den Hades gedacht zu haben[5]). Ob er für alle Seelen eine gleiche Dauer ihrer Wanderung annahm, und wie er diese bestimmte, ist nicht ganz sicher[6]). Die Besten sollen zuletzt zu der Würde von Wahrsagern, Dichtern, Aerzten und Fürsten emporsteigen, um von da aus als Götter zu den Göttern zurückzukehren[7]).

Mit diesem Glauben steht nun bei Empedokles, neben sonstigen Reinigungen, von denen sich Spuren finden[8]), das Verbot des Fleischgenusses und des Tödtens von Thieren in Verbindung. Beides erscheint unserem Philosophen folgerichtig als der grösste Gräuel, als ebenso frevelhaft, wie die

1) V. 402 (379. 414 M.): *σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.* Subjekt des Satzes ist nach Stob. Ekl. I, 1048 *ἡ δαίμων.*

2) V. 404 (378. 416 M.): *ἐκ μὲν γὰρ ζῴων ἐτίθει νεκροειδέ' ἀμείβων.*

3) S. Anm. 4 S. 807, 3. 792, 3.

4) Vgl. V. 438 (382. 448 M.): *ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι γίγνονται δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἠϋκόμοισιν.*

5) Darauf weist V. 389 (23. 21 M.), dessen nähere Beziehung freilich nicht bekannt ist: *ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.*

6) Denn die *τρισμύριοι ὧραι* V. 734 (oben 780, 1. 806, 2) sind möglicherweise ebensowenig streng wörtlich zu nehmen, als das *οὔποτε* V. 445 (420. 455 M.): *τοιγάρτοι χαλεπῇσιν ἀλύοντες κακότησιν*
οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσετε θυμόν — wenn diess wirklich auf die Seelenwanderung geht.

7) V. 447 (387. 457 M.): *εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ*
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι,
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι,
εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκηροι, ἀτειρεῖς.
Vgl. was S. 59, 3 aus Pindar angeführt wurde. Im Eingang der Katharmen V. 355. (392. 400 M.) sagt Empedokles schon von seinem jetzigen Leben:
ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

8) V. 442 (422. 452 M.) werden Lustrationen mit Quellwasser befohlen. Ueber den nicht sicher herzustellenden Text vgl. Diels Herm. XV, 173 f.

Ermordung von Menschen | und der Genuss ihres Fleisches [1]). In den Thierleibern sind ja auch Menschenseelen, warum sollte nicht das allgemeine Recht den Thieren gegenüber so gut gelten, als im Verhältniss zu unseren Mitmenschen? [2]) Um ganz consequent zu sein, hätte Empedokles freilich diese Grundsätze auch auf die Pflanzenwelt ausdehnen müssen [3]); diess war aber natürlich nicht möglich, und so begnügt er sich, die Verletzung oder den Genuss weniger Gewächse [4]) wegen ihrer besonderen religiösen Bedeutung zu verbieten.

So wichtig ihm aber dieser Glaube und diese Vorschriften für seine Person waren [5]), mit seinem philosophischen System hängen sie innerlich nur theilweise zusammen, während sie ihm nach einer andern Seite unverkennbar widersprechen. Wenn sich Empedokles aus der Welt des Streits und der Gegensätze nach der Seligkeit eines Urzustandes zurücksehnt, in dem alles Friede und Harmonie war, so tritt uns darin allerdings die gleiche Stimmung und Ansicht in ihrer Anwendung auf das menschliche Leben entgegen, welche bei der Betrachtung des Weltganzen in der Lehre von den wechseln-

1) V. 430 (410. 442 M.): *μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας*
σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος· οἳ δὲ πορεῦνται (*φορ.* Diels a. a. O. 172),
λισσόμενοι θύοντος· ὁ δὲ νήκουστος ὁμοκλέων (so Diels a. a. O. nach Bergk)
σφάξας δ' ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὡς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν. In dem gleichen Zusammenhang wird das *χαλκῷ ἄπο ψυχὴν ἀρύσας* gestanden haben, das Arist. Poët. 21. 1457 b 13 anführt; vgl. Vahlen z. d. St. Diels a. a. O.
V. 436 (9. 13 M.): *οἴμοι, ὅτ' οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ,*
πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι. V. 428 (416. 440 M.) f.

2) Arist. Rhet. I, 13. 1373 b 14: *ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο μὲν γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ' οὐ δίκαιον, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος*
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς (V. 425. 403 K. 437 M.).

3) Wie Karsten 513 richtig beme kt.

4) Des Lorbeers und der Bohnen V. 440 (418. 450 M.) f., falls nämlich der zweite von diesen Versen (*δειλοὶ πάνδειλοι κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε*) empedokleïsch ist, und wirklich diesen Sinn hat, denn er könnte sich möglicherweise auch auf die Abstimmungen in der Volksversammlung beziehen.

5) S. Anm. 1. 2 und S. 807.

den Weltzuständen sich ausspricht; in beiden Fällen gilt der Zustand der Einheit für den besseren und ursprünglicheren, die Getheiltheit, der Gegensatz und der Streit der Einzelwesen für ein Unglück, für etwas, das durch | eine Störung der ursprünglichen Ordnung, durch ein Verlassen des seligen Urzustandes entstanden sei. Liegen aber auch seine religiösen und seine physikalischen Lehren in Einer Richtung, so hat es doch unser Philosoph unterlassen, einen wissenschaftlichen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen, oder auch nur ihre Vereinbarkeit nachzuweisen. Denn wenn das geistige Leben nur eine Folge von der Verbindung der körperlichen Stoffe ist, so ist es als individuelles durch diese bestimmte Stoffverbindung bedingt, die Seele kann daher weder vor der Bildung ihres Leibes vorhanden gewesen sein, noch kann sie den Leib überdauern. Diese Schwierigkeit hat Empedokles so wenig bemerkt, dass er zu ihrer Beseitigung, so viel wir wissen, nicht das geringste gethan, und überhaupt keinen Versuch gemacht hat, die Lehre von der Seelenwanderung mit seinen sonstigen Annahmen in Uebereinstimmung zu bringen; denn was er von der Bewegung der Grundstoffe sagt, die in wechselnden Verbindungen alle Gestalten durchwandern[1]), das hat mit der Wanderung der Dämonen durch die irdischen Leiber nur eine entfernte Aehnlichkeit, aber keinen sachlichen Zusammenhang[2]), und wenn die Elemente selbst mit Götternamen bezeichnet[3]) und Dämonen genannt[4]) werden, so folgt

1) S. o. S. 762, 1. 755, 2. Ein Missverständniss ist es, wenn Karsten S. 511 und Gladisch Emp. u. d. Aeg. 61 in den S. 755, 2 angeführten Versen 51 ff. die Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele suchen, während sie vielmehr auf die Unvergänglichkeit der Grundstoffe gehen, aus denen die vergänglichen Wesen (βροτοὶ) bestehen. Ebensowenig durfte sich Schläger Emped. Agrig. 11 auf V. 381 (s. 807, 1) berufen, der nicht (wie er mit Mullach glaubt) zu dem Werk π. φύσεως gehört, und gegen das obige so wenig beweist, wie das übrige, was er dort anführt.

2) Alle Einzelwesen, auch die Götter und Dämonen, sind ihm zufolge erst aus der Verbindung der Elementarstoffe geworden, und vergehen wieder, wenn diese Verbindung sich auflöst, das Beharren der Grundstoffe ist daher etwas ganz anderes, als die Fortdauer der Individuen, die aus den Grundstoffen zusammengesetzt sind.

3) S. o. 758, 3. 769, 1 Schl.

4) V. 254, s. o. 793, 4.

daraus durchaus nicht, dass Empedokles zwei so ganz verschiedene Dinge, wie die Seelenwanderung und den Kreislauf der Elemente, wirklich verwechselt, und mit dem, was er über die erste sagt, nur den zweiten gemeint hat[1]). Ebensowenig | werden wir die Seelenwanderung bei ihm als blosses Symbol für die Lebendigkeit der Natur und die stufenweise Entwicklung des Naturlebens auffassen dürfen[2]). Er selbst hat nun einmal diese Lehre in ihrem buchstäblichen Sinn mit der grössten Feierlichkeit und Bestimmtheit vorgetragen, und sittliche Vorschriften darauf gegründet, die uns vielleicht sehr unwesentlich scheinen mögen, die aber für ihn unleugbar eine hohe Wichtigkeit haben. Es bleibt mithin nur die Annahme übrig, er habe die Lehre von der Seelenwanderung, und was damit zusammenhängt, aus der orphisch-pythagoreïschen Ueberlieferung aufgenommen[3]), ohne diese Glaubensartikel mit seinen an einem andern Ort und in einem anderen Zusammenhang vorgetragenen philosophischen Ueberzeugungen wissenschaftlich zu verknüpfen[4]).

Aehnlich verhält es sich auch mit der Sage vom goldenen Zeitalter, die Empedokles in eigenthümlicher Weise ausführt[5]), | ohne dass wir doch in seinen sonstigen Lehren irgend

1) Wie Sturz 471 ff. Ritter (Wolf's Anal. II, 453 f. Gesch. d. Phil. I, 563 f.). Schleiermacher Gesch. d. Phil. 41 f. Wendt zu Tennemann I, 312 u. a. nach Irhov De palingenesia veterum (Amsterd. 1733) S. 233 ff. u. a. (s. Sturz a. a. O.) annehmen.

2) Steinhart a. a. O. S. 103 f. Sext. Math. IX, 127 ff. darf man für diese Auslegung nicht anführen, denn dieser, oder vielmehr der Stoiker, den er ausschreibt, legt Empedokles und den Pythagoreern die Seelenwanderung im buchstäblichen Sinn bei, nur dass er sie mit der stoischen Lehre vom Weltgeist begründet.

3) Dass sich diess allerdings nicht aus der Uebereinstimmung seiner Aeusserungen mit orphischen Fragmenten beweisen lässt, wurde schon S. 60, 2 bemerkt.

4) Dass ein derartiges gleichzeitiges Festhalten unvereinbarer Vorstellungen möglich ist, zeigen zahllose Beispiele. Wie viele theologische Lehren sind nicht von christlichen Philosophen geglaubt worden, deren philosophische Consequenz diesen Lehren durchaus widersprechen würde!

5) In den Versen, auf die schon Arist. gen. et. corr. II, 6. 334 a 5 Rücksicht zu nehmen scheint, 405 (368 417 M.) ff.

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς

einen Anhaltspunkt dafür fänden. Sie kann weder zur Schilderung des Sphairos gehört haben [1]), denn in diesem waren noch keine Einzelwesen; noch zur Beschreibung des himmlischen Urzustandes, denn diejenigen, welche im goldenen Zeitalter lebten, werden ausdrücklich als Menschen bezeichnet, und ihre ganze Umgebung erscheint als eine irdische. Auch das hat wenig für sich, woran man nach der ebenangeführten aristotelischen Stelle denken könnte, dass das goldene Zeitalter in die Periode zu verlegen sei, in welcher die Aussonderung der Elemente aus dem Sphairos erst begonnen hatte, denn auf diese der jetzigen gegenüberstehende Form der Weltbildung ist Empedokles, wie früher gezeigt wurde, nicht eingegangen [2]). Es scheint demnach, er habe die Mythen über das goldene Zeitalter eben benützt, um seine Grundsätze über die Heiligkeit des Thierlebens einzuschärfen, ohne sich darum zu bekümmern, ob es in seinem eigenen System Raum fände.

Neben diesen Lehren und Mythen ziehen hier noch die theologischen Vorstellungen unseres Philosophen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Empedokles redet in viererlei Art von den Göttern. Für's erste nennt er unter den Wesen, welche aus der Verbindung der Grundstoffe entstanden sind, auch

οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. Vgl. V. 421 (364. 433 M.) ff. Im folgenden heisst es dann, diese Götter seien mit unblutigen Opfern und Geschenken (vgl. über diese Bedeutung von *ἄγαλμα* Bernays Theophr. v. d. Frömmigkeit 179; im vorhergehenden vermuthet Derselbe statt *γραπτοῖς ζῴοισι* „*στακτοῖς ζωροῖσι*“, doch will mir das letztere nicht einleuchten, und Emp. kann immerhin behauptet haben, dass statt wirklicher *ζῷα* gemalte geopfert worden seien, ähnlich, wie ihm selbst von Favorin b. Diog. VIII, 53 und Pythagoras von Porph. V. P. 36 das Opfer eines aus Mehl gebackenen Stiers beigelegt wird) verehrt worden, alle Thiere haben mit den Menschen in Freundschaft gelebt, und die Gewächse Früchte im Ueberfluss gewährt. Vgl. auch oben S. 795, 1. Zu diesem Abschnitt scheinen (wie ich jetzt mit Stein und Mullach annehme) auch V. 415 (440. 427 M.) ff. gehört zu haben, in denen von einem hochbegabten Propheten gesprochen wird; vgl. S. 311, 4 g. E. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1889, 989 f.

1) Der sie Ritter Gesch. d. Phil. I, 543. 546. Krische Forschungen I, 123 zuweisen.

2) S. o. S. 785 f. 793, 3.

die Götter, die langlebenden, vor allen geehrten[1]). Diese Götter sind nun offenbar von den Gottheiten des polytheïstischen Volksglaubens der Sache nach nicht verschieden, nur dass ihre Lebensdauer durch die empedokleïsche Kosmologie auf ein beschränktes Mass zurückgeführt wird[2]). An nichts anderes werden wir auch bei den Dämonen zu denken haben, welche theils von Anfang an in dem Wohnsitz der Seligen sich erhalten, theils später aus der Irrfahrt der Seelenwanderung dorthin zurückkehren[3]). An | den gleichen Volksglauben schliesst sich Empedokles 2) da an, wo er die Elemente und die bewegenden Kräfte Dämonen nennt und mit Götternamen bezeichnet[4]); indessen ist doch hier die mythische Hülle so durchsichtig, dass wir diesen Gebrauch der Götternamen geradezu als Allegorie betrachten können: seiner eigentlichen Meinung nach sind die sechs Urwesen zwar absolute und ewige Wesen, denen insofern das Prädikat „göttlich" sogar ursprünglicher zukommt, als den gewordenen Göttern, aber eine Persönlichkeit ist diesen Wesen nur von dem Dichter vorübergehend geliehen. Nicht anders können wir 3) über die Gottheit des Sphairos urtheilen. Diese Mischung aller Stoffe ist ein Göttliches nur in dem Sinn, in welchem das Alterthum überhaupt in der Welt die Gesammtheit der göttlichen Wesen und Kräfte sieht[5]). Endlich haben wir noch

1) V. 104 ff. (oben 762, 1) vgl. 119 (154. 134 M.) ff.

2) S. S. 785, 1.

3) S. o. S. 806, 2. 807.

4) Oben 769, 1 Schl. 758, 3. 771, 2.

5) Das Gegentheil sucht Wirth d. Idee Gottes 172 ff. (vgl. Gladisch Emp. u. d. Aeg. 31 f. 69 ff.) zu beweisen; er verbindet nämlich das, was über die Gottheit des Sphairos gesagt wird (s. o. 781, 1. 4) mit der Lehre von der Liebe, und beides mit den sogleich anzuführenden empedokleïschen Versen, und gewinnt so die Vorstellung: Gott sei ein intelligentes Subjekt, sein Wesen sei die φιλία, seine primitive Existenz der Sphairos, der desshalb auch selbst V. 138 (s. o. 780, 3) wie etwas persönliches beschrieben werde. Wirth's Hauptbeweisstelle für diese Annahme ist die Bemerkung des Aristoteles (s. o. 781, 1), dass der εὐδαιμονέστατος θεὸς des Empedokles (der Sphairos) unwissender sei, als alle andere Wesen, weil er den Hass nicht zu erkennen vermöge. Allein es müsste jemand mit der Art, wie Aristoteles seine Vorgänger beim Wort zu nehmen pflegt, wenig vertraut sein, um daraus zu schliessen, dass Empedokles den Sphairos als ein

Verse von | Empedokles, worin er die Gottheit im Sinn und fast auch mit den Worten des Xenophanes als unsichtbar und

intelligentes, dem Process des Endlichen entnommenes Subjekt betrachtet habe. Seine Aeusserung erklärt sich vollkommen, wenn ihm auch gar nichts weiter vorlag, als was auch uns noch V. 138. 142 (780, 3. 781, 4) vorliegt, wo der Sphairos als Gott und als ein seliges Wesen bezeichnet wird. Diese Bestimmungen greift Aristoteles auf, und indem er damit die weitere Annahme verbindet, dass gleiches durch gleiches erkannt werde, so gelingt es ihm glücklich, dem Agrigentiner eine Ungereimtheit beizumessen. So wenig aber daraus folgt, dass Empedokles selbst gesagt hat, der Sphairos erkenne den Hass nicht, ebensowenig folgt auch, dass er überhaupt von einer Erkenntnissthätigkeit des Sphairos gesprochen hat, und auch der Superlativ εὐδαιμονέστατος θεὸς braucht sich nicht bei Empedokles gefunden zu haben (der ihn genau so schon aus metrischen Gründen nicht haben konnte), sondern Aristoteles kann ihn auch von sich aus gesetzt haben, entweder ironisch, oder weil er schloss, wenn die Einheit das wünschenswertheste, der Streit das unheilvollste sei (Emp. V. 79 ff. 405 ff. St. 106 ff. 368 ff. K. 80 ff. 416 ff. M. u. a.), so müsse das seligste Wesen das sein, in welchem gar kein Streit, sondern nur Einheit und Liebe ist. Als erweislich ist demnach nur das zu betrachten, dass der Sphairos von Empedokles als Gottheit und als seliges Wesen bezeichnet wurde. Aber Götter nennt er (wie Arist. gen. et corr. II, 6. 333 b 20 selbst bemerkt) auch die Elemente und die aus den Elementen gewordenen Wesen, Menschen sowohl als Dämonen, und als selig konnte er seinen Sphairos mit demselben Recht beschreiben, wie Plato diese unsere sichtbare Welt (vgl. Th. II a 816), auch wenn er ihn sich gar nicht als persönliches Wesen gedacht hat. Gesetzt aber auch, er habe ihn wirklich für ein solches gehalten, oder er habe ihm wenigstens, in der unklaren Weise der älteren Philosophen, trotz seiner an sich unpersönlichen Natur, einzelne persönliche Attribute, wie das Wissen beigelegt, so wäre damit doch noch lange nicht bewiesen, dass er Gott im monotheïstischen Sinn, der höchste, dem Process des Endlichen entnommene Geist sei. Denn für's erste wissen wir überhaupt nicht, ob Empedokles diese monotheïstische Gottesidee gehabt hat, da sich die Verse, worin man sie sucht, nach Ammonius auf Apollo bezogen; und für's zweite könnte er, wenn er sie gehabt hätte, den Sphairos unmöglich diesem höchsten Gott gleichgesetzt haben. Wenn der letztere nach Wirth dem Processe des Endlichen entnommen sein soll, so ist der Sphairos in diesen Process in dem Grade verwickelt, dass er selbst in seinem ganzen Bestand (s. S. 781, 4) durch den Hass zerrissen und in die getheilte Welt aufgelöst wird, und wenn die Gottheit in jenen Versen als reiner Geist geschildert wird, so ist der Sphairos die Mischung aller körperlichen Stoffe. Denn so oft auch (von Anaximenes und Diogenes, Heraklit und den Stoikern u. s. w.) einem stofflich gedachten Urwesen Vernunft und Denkkraft beigelegt worden ist, so wenig lässt sich doch annehmen, und so beispiellos ist es, dass Ein und derselbe Philosoph sich die Gottheit zugleich als den reinen Geist (φρὴν

unnahbar und | hoch erhaben über menschliche Gestalt und Beschränktheit, als reinen, die ganze Welt durchwaltenden Geist beschreibt[1]). Auch diese Aeusserung bezog sich zwar zunächst auf eine der Volksgottheiten[2]), und auch abgesehen davon müssen wir annehmen, dass ein Mann, der allenthalben eine Vielheit von Göttern voraussetzt, und der in seinem ganzen Auftreten den Priester und Propheten zeigt, sich nicht in das feindselige Verhältniss zum Volksglauben gesetzt haben kann, wie sein eleatischer Vorgänger. Wenn man daher gewöhnlich in jenen Versen das Bekenntniss eines reinen Monotheismus sieht, so ist diess nicht richtig, und ebensowenig werden sie im Sinn eines philosophischen Pantheismus auf-

ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον) und als ein Gemenge aller körperlichen Elemente vorgestellt haben sollte. Wirth's Annahmen sind überhaupt mit den Grundlagen des empedokleïschen Systems im Widerspruch. Nach seiner Darstellung (und ebenso nach Gladisch a. a. O.) wäre das Erste die Einheit alles Seienden, die Gottheit, welche zugleich aller elementarische Stoff sein soll, und erst aus diesem einheitlichen Wesen könnten die besonderen Stoffe sich entwickelt haben; wir hätten also eine dem heraklitischen Pantheismus verwandte Weltansicht. Empedokles selbst aber erklärt für das Erste und Ungewordene die vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte, die Mischung dieser Elemente dagegen, den Sphairos, bezeichnet er wiederholt und ausdrücklich als ein abgeleitetes, erst aus der Verbindung der ursprünglichen Principien entstandenes. Der Sphairos kann daher von ihm unmöglich für die Gottheit im absoluten Sinn, sondern immer nur für eine Gottheit gehalten worden sein. Vgl. S. 781, 5.

1) V. 344 (356. 389 M.): *οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν*
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ᾗπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.
οὐ μὲν γὰρ βροτέῃ (al.: *οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ*) *κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,*
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀΐσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν. V. 344 gebe ich nach Diels Herm. XV, 171.

2) Ammon. De interpret. 199 b. Schol. in Arist. 135 a 21: *διὰ ταῦτα δὲ ὁ Ἀκραγαντῖνος σοφὸς ἐπιῤῥαπίζων τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεγομένους μύθους ἐπήγαγε προηγουμένως μὲν περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῷ προσεχὴς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος, „οὔτε γὰρ“* u. s. w. Nach Diog. VIII, 57 (s. o. S. 754) hatte Empedokles ein *προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα* verfasst, das aber nach seinem Tode verbrannt sei. Sollte es sich am Ende doch erhalten haben?

zufassen sein, von dem sich bei Empedokles sonst nicht | blos keine Spur findet[1]), sondern der auch einer Grundbestimmung seines Systems, der ursprünglichen Mehrheit der Stoffe und wirkenden Kräfte, widerstreiten würde. Aber die Absicht einer Läuterung des Volksglaubens liegt immerhin darin, und er selbst spricht diese Absicht deutlich genug aus, wenn er im Eingang zum dritten Buch seines physikalischen Lehrgedichts den Werth der wahren Gotteserkenntniss preist und die falschen Vorstellungen von den Göttern beklagt[2]), und die Muse anruft, ihm zu einer guten Rede über die seligen Götter zu verhelfen[3]). Auch diesem reineren Götterglauben fehlt es jedoch an einer wissenschaftlichen Verknüpfung mit seinen philosophischen Ansichten. Ein mittelbarer Zusammenhang beider findet allerdings statt: einem Philosophen, bei welchem der Sinn für Erkenntniss der natürlichen Ursachen so entschieden entwickelt war, mussten wohl die Anthropomorphismen des Volksglaubens weniger zusagen. Aber jene theologischen Bestimmungen selbst greifen weder in die Grundlagen noch in die Ausführung des empedokleischen Systems ein. Der Gott, welcher mit seinem Denken das Weltall durcheilt, ist weder Weltschöpfer noch Weltbildner, denn der Grund der Welt liegt allein in den vier Urstoffen und den zwei bewegenden Kräften. Ebensowenig kann ihm, nach den Voraussetzungen des Systems, die Weltregierung zustehen; denn der Weltlauf hängt, so weit die lückenhaften Erklärungsversuche unseres Philosophen überhaupt reichen, gleichfalls nur von der Mischung der Grundstoffe und von der wechselnden Wirkung des Hasses und der Liebe ab, die ihrerseits einem unabänderlichen Naturgesetz folgen; für die persönliche Thätigkeit der Gottheit ist in seiner Lehre nirgends ein Raum offen gelassen, und auch die Nothwendigkeit, in welcher Ritter[4]) die Eine

1) Ueber die Stelle des Sextus, welche ihm gemeinschaftlich mit den Pythagoreern die stoische Lehre vom Weltgeist beilegt, vgl. S. 416, 3.

2) V. 342 (354. 387 M.): *ὄλβιος ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,*
δειλὸς δ' ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

3) V. 338 (383 M.): *εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκέν τί σοι, ἄμβροτε Μοῦσα,*
ἡμετέρης ἔμελεν μελέτας διὰ φροντίδος ἐλθεῖν,
εὐχομένῳ νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια,
ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

4) Gesch. d. Phil. I, 544.

bewegende | Kraft, die Einheit der Liebe und des Hasses, sehen will, hat bei Empedokles nicht diese Bedeutung[1]). Ebensowenig kann bei der Gottheit, auf welche sich die obige Beschreibung bezieht, an die Liebe gedacht werden, denn die Liebe ist nur die eine von den zwei wirkenden Kräften, welcher die andere gleich stark gegenübersteht, und sie wird von Empedokles nicht als ein über der Welt freiwaltender Geist, sondern als eines der sechs in den Dingen verbundenen Elemente behandelt[2]). Die geistigere Gottesidee unseres Philosophen steht daher neben seinen wissenschaftlichen Ansichten ebenso unvermittelt, wie der Volksglaube, an den sie selbst nach dem obigen zunächst anknüpft, und wir werden sie desshalb nicht unmittelbar aus jenen, sondern nur aus anderweitigen Gründen herleiten können: einerseits aus dem Vorgang des Xenophanes, dessen Einfluss sich auch im Ausdruck der empedokleischen Stelle so deutlich verräth[3]), andererseits aus dem gleichen sittlich-religiösen Interesse, das wir in seinem reformatorischen Auftreten gegen die blutigen Opfer der herrschenden Religion wahrnehmen konnten. So wichtig aber diese Züge auch sind, wenn es sich darum handelt, ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit und dem Wirken des Empedokles zu gewinnen, oder im besonderen seine religionsgeschichtliche Stellung zu schildern, so ist doch ihr Zusammenhang mit seinen philosophischen Ueberzeugungen zu lose, als dass wir ihnen für die Geschichte der Philosophie eine grössere Bedeutung beilegen könnten.

4. Der wissenschaftliche Charakter und die geschichtliche Stellung der empedokleischen Lehre.

Ueber den Werth der empedokleischen Philosophie und über ihr Verhältniss zu früheren und gleichzeitigen Systemen waren schon im Alterthum die Stimmen getheilt, und in der Folge hat sich diese Verschiedenheit der Ansichten eher vermehrt als vermindert. Während Empedokles bei seinen Zeit-

1) S. o. S. 774, 2. 775, 1.

2) S. S. 771, 2.

3) Wie sich aus der Vergleichung des S. 526 angeführten ergibt.

genossen einer hohen Verehrung genoss, die aber freilich weniger | dem Philosophen gegolten zu haben scheint, als dem Propheten und dem Volksmann[1]), und während auch Spätere von den entgegengesetztesten Standpunkten aus seiner mit der grössten Achtung erwähnen[2]), scheinen doch PLATO[3]) und ARISTOTELES[4]) sein philosophisches Verdienst weniger hoch anzuschlagen; und in der neueren Zeit tritt der begeisterten Lobpreisung, die ihm von einzelnen zu Theil geworden ist[5]),

1) S. o. S. 752 f.

2) Einerseits, wie bekannt, die Neuplatoniker, deren Umdeutung empedokleïscher Lehren schon erwähnt wurde, andererseits wegen seiner dichterischen Grösse und seiner physikalischen, der Atomistik verwandten Richtung, LUCRET. N. R. I, 716 ff.: *quorum Acragantinus cum primis Empedocles est,*
insula quem triquetris terrarum gessit in oris, ...
quae cum magna modis multis miranda videtur, ...
nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
nec sanctum magis et mirum carumque videtur.
carmina quin etiam divini pectoris ejus
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creatus.

3) Soph. 242 E, wo Empedokles im Gegensatz gegen Heraklit als der μαλακώτερος bezeichnet wird.

4) Aristoteles spricht zwar nirgends ein Gesammturtheil über Empedokles aus, was er aber bei Gelegenheit äussert, lässt vermuthen, dass er ihn als Naturforscher einem Demokrit, als Philosophen einem Parmenides und Anaxagoras nicht gleichstellte. Die Art, wie manche empedokleïsche Lehren widerlegt werden (z. B. Metaph. I, 4. 985 a 21. III, 4. 1000 a 24 ff. XII, 10. 1075 b die Bestimmungen über Liebe und Hass, ebd. I, 8. 989 b 19. gen. et corr. I, 1. 314 b 15 ff. II, 6 die Lehre von den Elementen, Phys. VIII, 1. 252 a die Annahme über die Weltperioden, Phys. II, 8. 199 b 10 die βουγενῆ, Meteor. II, 9. 369 b 11 ff. die Erklärung der Blitze), ist allerdings um nichts schärfer, als wir es auch sonst von ihm gewohnt sind; dass Meteor. II, 3. 357 a 24 die Vorstellung vom Meer, als einer Ausschwitzung der Erde, lächerlich gefunden wird, hat nicht viel auf sich, und die tadelnden Aeusserungen über die Ausdrucksweise und den dichterischen Werth der empedokleischen Werke (Rhet. III, 5. 1407 a 34. Poët. 1. 1447 b 17), denen überdiess ein Lob (b. DIOG. VIII, 57) gegenübersteht, würden die Philosophie des Empedokles als solche nicht treffen. Aber die Vergleichung mit Anaxagoras Metaph. I, 3. 984 a 11 lautet entschieden ungünstig für Empedokles, und das ψελλίζεσθαι ebd. 4. 985 a 4, wenn es auch I, 10 auf die ganze ältere Philosophie ausgedehnt wird, macht doch immer den Eindruck, es solle ihm ein besonderer Mangel an klaren Begriffen schuldgegeben werden.

5) LOMMATZSCH in der S. 750, 1 erwähnten Schrift.

andererseits mehr | als Ein geringschätziges Urtheil entgegen [1]). Fast noch weiter gehen die Ansichten über das Verhältniss des Empedokles zu den älteren Schulen auseinander. PLATO (a. a. O.) stellt ihn mit Heraklit, ARISTOTELES gewöhnlich mit Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, auch wohl mit den älteren Joniern zusammen [2]); seit den Alexandrinern jedoch ist es gewöhnlich, ihn unter die Pythagoreer zu rechnen. Die Neueren sind fast ohne Ausnahme von dieser Ueberlieferung abgegangen [3]), ohne doch im übrigen zu einer übereinstimmenden Auffassung zu gelangen; denn während ihn die einen den Joniern beizählen und neben dem jonischen Kern seiner Lehre höchstens einen kleineren Zusatz von pythagoreischem und eleatischem zugeben [4]), machen ihn andere umgekehrt zum Eleaten [5]), und ein Dritter [6]) stellt ihn als Dualisten Anaxagoras zur Seite; doch scheinen sich nachgerade die meisten dahin zu verständigen, dass in der empedokleischen Lehre verschiedene Elemente, pythagoreische, eleatische und jonische, namentlich aber die beiden letzteren, gemischt seien [7]); in welchem Verhältniss jedoch und nach welchen Gesichtspunkten sie verknüpft, oder ob sie mehr nur | eklektisch aneinandergereiht sind, darüber ist man immer noch nicht einig.

1) Vgl. HEGEL Gesch. d. Phil. I, 337. MARBACH Gesch. d. Phil. I, 75. FRIES Gesch. d. Phil. I, 188.

2) Z. B. Metaph. I, 3. 984 a 8. c. 4. c. 6 Schl. c. 7. 988 a 32. Phys. I, 4. VIII, 1. gen. et corr. I, 1. 8. De cœlo III, 7 u. ö.

3) Nur LOMMATZSCH folgt ihr noch unbedingt; ihm zunächst steht WIRTH (Idee der Gotth. 175) mit der Behauptung, das ganze System des Empedokles sei vom Geist des Pythagoreïsmus durchweht. AST Gesch. d. Phil. 1. A. S. 86 beschränkt das pythagoreïsche auf die spekulative Philosophie des Empedokles, wogegen seine Naturphilosophie auf den Jonismus zurückgeführt wird.

4) TENNEMANN Gesch. d. Phil. I, 241 f. SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. 37 ff. BRANDIS gr.-röm. Phil. I, 188. Rh. Mus. III, 123 ff. MARBACH a. a. O.

5) RITTER a. d. a. O. BRANISS s. o. S. 148. 168 f. PETERSEN s. S. 169, 4. GLADISCH in Noack's Jahrb. f. spek. Phil. 1847, 697 ff.

6) STRÜMPELL Gesch. d. theoret. Phil. d. Griechen 55 f.

7) M. s. HEGEL a. a. O. 321. WENDT zu TENNEMANN I, 277 f. K. F. HERMANN Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 150. KARSTEN S. 54. 517. KRISCHE Forschungen I, 116. STEINHART a. a. O. S. 105 vgl. 92. SCHWEGLER Gesch. d. gr. Phil. 36. HAYM Allg. Enc. 3te Sect. XXIV, 36 f. SIGWART Gesch. d. Phil. I, 75. UEBERWEG Grundr. I, § 22 u. a.

Um eine Entscheidung zu finden, könnte man zunächst die Angaben der Alten über die Lehrer des Empedokles zu befragen geneigt sein. Indessen lässt sich damit auf keinen sicheren Grund kommen. Alcidamas soll ihn als einen Schüler des Parmenides bezeichnet haben, der sich aber später von seinem Lehrer getrennt habe, um den Anaxagoras und Pythagoras zu hören [1]). Das letztere lautet aber freilich so abenteuerlich, dass wir vermuthen müssen, was der bekannte Schüler des Gorgias gesagt hatte, liege uns in dem späteren Berichte darüber in entstellter Gestalt vor [2]); sollte dem aber auch nicht so sein, so würde nur folgen, dass schon Alcidamas ohne wirkliche Kenntniss des Sachverhalts aus der Verwandtschaft der Ansichten auf eine persönliche Verbindung der Philosophen geschlossen hätte. Als Schüler des Pythagoras wurde Empedokles auch von Timäus bezeichnet [3]). Derselbe fügt bei, er sei wegen Entwendung von Reden (*λογοκλοπεία*) von der pythagoreischen Schule ausgeschlossen worden, und ähnliches erzählt auch Neanthes [4]), durch dessen Zeugniss indessen die Sache an Glaubwürdigkeit nicht gewinnt; gegen ihre Angabe spricht schon der Umstand, dass sie auf ungeschichtlichen Voraussetzungen über das Schulgeheimniss | der Pythagoreer beruht. Andere wollten unsern Philosophen lieber blos zum mittelbaren Schüler des Pythagoras machen [5]), ihre

1) Diog. VIII, 56: *Ἀλκιδάμας δ' ἐν τῷ φυσικῷ φησι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους Ζήνωνα καὶ Ἐμπεδοκλέα ἀκοῦσαι Παρμενίδου, εἶθ' ὕστερον ἀποχωρῆσαι καὶ τὸν μὲν Ζήνωνα κατ' ἰδίαν φιλοσοφῆσαι, τὸν δ' Ἀναξαγόρου διακοῦσαι καὶ Πυθαγόρου· καὶ τοῦ μὲν τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος, τοῦ δὲ τὴν φυσιολογίαν.*

2) So Karsten S. 49 und auch mir ist diess das wahrscheinlichste, mag nun Alcidamas, wie K. vermuthet, nur von Pythagoreern, deren Schüler Empedokles wurde, oder mag er nur von einem Anschluss an die Lehre des Pythagoras und Anaxagoras, nicht von einer persönlichen Schülerschaft gesprochen haben; im ersten Fall konnte der Ausdruck *οἱ ἀμφὶ Πυθαγόραν*, im andern das *ἀκολουθεῖν* oder ein ähnliches Wort zu dem Missverständniss Anlass geben.

3) Diog. VIII, 54. Spätere, wie Tzetzes (s. Sturz S. 14. Karsten S. 50), kann ich übergehen.

4) S. Diog. VIII, 55 s. o. 287 m.

5) In einem Briefe, den Pythagoras' Sohn Telauges an Philolaos gerichtet haben sollte, dessen Aechtheit aber schon Neanthes bezweifelte, und

Aussagen sind aber gleichfalls so widersprechend, einzelne derselben so offenbar falsch, und alle so wenig verbürgt, dass wir nicht im geringsten darauf bauen können. Wenn endlich Empedokles von vielen nur im allgemeinen als Pythagoreer bezeichnet wird[1]), ohne dass über seine Lehrer und sein Verhältniss zur pythagoreischen Schule näheres mitgetheilt würde, so wissen wir durchaus nicht, ob diese Bezeichnung auf bestimmter geschichtlicher Ueberlieferung oder nur auf Vermuthung beruht. Glaubwürdiger erscheinen die Aussagen, welche ihn mit der eleatischen Schule in persönlichen Zusammenhang setzen; denn kann er auch den Xenophanes, für dessen Jünger ihn Hermippus erklärte[2]), nicht mehr gekannt haben, so steht doch der Annahme, dass er mit Parmenides in persönlichem Verkehr war[3]), keine geschichtliche Unwahrscheinlichkeit im Wege; ob ihn freilich Theophrast als persönlichen Schüler des Parmenides bezeichnen, oder nur seine Bekanntschaft mit der Schrift | desselben behaupten wollte, lässt sich nicht mit Sicherheit erkennen[4]); wir müssen es

der auch durch Diog. VIII, 53. 74 verdächtig wird, war Empedokles als Schüler des Hippasus und Brontinus bezeichnet (Diog. VIII, 55); um nichts gesicherter ist die Aechtheit des Gedichts, dessen ersten Vers mit einer Anrede an Telauges Diog. VIII, 43 nach Hippobotus anführt. Eben dieses Gedicht mag zu der Annahme (τινὲς b. Diog. a. a. O. Eus. præp. X, 14, 9 und nach ihm Theodoret cur. gr. aff. II, 23. S. 24. Suid. Ἐμπεδοκλῆς) Anlass gegeben haben, dass Telauges selbst (oder wie Tzetz. Chil. III, 902 will: Pythagoras und Telauges) sein Lehrer sei. Suidas Ἀρχύτας macht gar den Archytas zum Lehrer des Empedokles.

1) Beispiele gibt Sturz 13 f. Karsten S. 53. Vgl. auch folg. Anm. und Philop. De an. C 1 m. (wo statt Τίμαιος „Ἐμπεδοκλῆς" zu setzen ist); ebd. D 16 o.

2) Diog. VIII, 56: Ἕρμιππος δ' οὐ Παρμενίδου, Ξενοφάνους δὲ γεγονέναι ζηλωτὴν, ᾧ καὶ συνδιατρῖψαι καὶ μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν· ὕστερον δὲ τοῖς Πυθαγορικοῖς ἐντυχεῖν. Vgl. Diog. IX, 20 die angebliche Antwort des Xenophanes an Empedokles.

3) Simpl. Phys. 25, 19: Ἐμπ. ὁ Ἀκραγαντῖνος, οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονὼς, Παρμενίδου δὲ ζηλωτὴς καὶ πλησιαστὴς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων. Olympiodor in Gorg. procem. Schl. (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 112.) Suidas Ἐμπεδοκλῆς, und Porphyr ebd., der ihn aber ohne Zweifel mit Zeno verwechselt, wenn er sagt, er sei der Geliebte des Parmenides gewesen. Alcidamas, s. o. 820, 1.

4) Dass er ihn ζηλωτὴς Παρμενίδου genannt hatte, liesse sich schon der Stelle des Simplicius mit hoher Wahrscheinlichkeit entnehmen, da der

daher immerhin dahingestellt sein lassen, ob er wirklich den Unterricht des Parmenides, oder blos sein Lehrgedicht benützt hat. Wird er vollends ein Schüler des Anaxagoras genannt[1]), so ist diess aus sachlichen und chronologischen Gründen so unwahrscheinlich[2]), dass es als ein ganz verfehlter Versuch betrachtet werden muss, wenn KARSTEN die äussere Möglichkeit ihrer Verbindung durch Vermuthungen zu retten sucht, welche zudem auch an sich selbst sehr gewagt wären[3]). Noch willkürlicher ist es, wenn ihm weite Reisen in den Orient beigelegt werden[4]), welche nicht einmal Diogenes bekannt sind; die einzige Veranlassung zu dieser Angabe lag ohne Zweifel in dem Ruf der Magie, in dem unser Philosoph stand, wie diess auch bei ihren Gewährsmännern selbst klar hervortritt[5]).

ganze Bericht, in dem sie sich findet, im wesentlichen ein Auszug aus Theophrast's Geschichte der Physik ist; das gleiche bestätigt aber auch DIOG. VIII, 55: ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι. Dagegen wird es durch eben diese Stelle zweifelhaft gemacht, ob Simpl. auch den πλησιαστὴς Theophrast entnommen hat, und der Zusatz über die Pythagoreer scheint ihm selbst anzugehören. Auch DIELS Doxogr. 477, 17 f. hält dieses beides nicht für theophrastisch.

1) S. o. 820, 1.

2) Der Beweis wird in dem Abschnitt über Anaxagoras geliefert werden.

3) KARSTEN meint nämlich S. 49, Empedokles möge etwa gleichzeitig mit Parmenides, um Ol. 81, nach Athen gekommen sein, und hier den Anaxagoras gehört haben. Allein alles, was uns von seiner ersten Reise nach Griechenland berichtet wird, weist auf einen Zeitpunkt, in dem Empedokles bereits auf der Höhe seines Ruhmes stand (vgl. DIOG. VIII, 66. 53. 63. ATHEN. I, 3 e. XIV, 620 d. SUIDAS Ἄκρων), und auch seinen philosophischen Standpunkt ohne Zweifel längst gewonnen hatte.

4) PLIN. H. nat. XXX, 1, 9 redet zwar nur von weiten Reisen, die Empedokles, gleichwie Pythagoras, Demokrit und Plato, gemacht habe, um die Magie zu erlernen; er kann aber dabei nur an Reisen in den Orient denken, wie sie ihm auch PHILOSTR. V. Apoll. I, 2, S. 3 zuzuschreiben scheint, wenn er ihn zu denen rechnet, die mit Magiern verkehrt haben.

5) Schon dadurch wird es nun sehr unwahrscheinlich, dass das empedokleïsche System zu der ägyptischen Theologie in einem solchen Verhältniss stehen sollte, wie GLADISCH (in den S. 27, 4 genannten Schriften) annimmt. Denn eine so genaue Kenntniss und so vollständige Aneignung des ägyptischen Vorstellungskreises wäre ohne einen längeren Aufenthalt in Aegypten selbstverständlich ganz undenkbar; dass sich aber von einem solchen weder bei Diogenes, der über Emp. so vieles, gerade auch aus alexandrinischen Quellen, mitzutheilen weiss, und der namentlich die Be-

Während demnach ein Theil dessen, | was uns über die Lehrer des Empedokles erzählt wird, offenbar fabelhaft ist, haben wir

richte über seine Lehrer sorgfältig gesammelt hat, noch bei sonst einem Schriftsteller eine bestimmte Ueberlieferung erhalten haben sollte, erscheint um so unglaublicher, wenn man bedenkt, wie eifrig sonst von den Griechen seit Herodot alle, selbst die fabelhaftesten Angaben aufgesucht und fortgepflanzt wurden, die ihre Weisen mit dem Orient, und namentlich mit Aegypten, in Verbindung setzten. Die innere Verwandtschaft zwischen dem System des Empedokles und der ägyptischen Lehre müsste daher sehr bestimmt ausgeprägt sein, wenn die Vermuthung eines geschichtlichen Zusammenhangs zwischen denselben berechtigt sein sollte. Davon hat mich jedoch Gladisch, so viel Mühe und Scharfsinn er auch hiefür aufgeboten hat, nicht überzeugt. Der Glaube an eine Seelenwanderung und die damit verbundene Ascese waren lange vor Empedokles in Griechenland eingebürgert, den Aegyptern dagegen (vgl. S. 61 f.) fremd. Anderes wird den Aegyptern nur auf Grund hermetischer Schriften und anderer ebenso unzuverlässiger Quellen beigelegt, oder es bietet an sich selbst zu wenig charakteristisches, um etwas daraus schliessen zu können. Sehen wir davon ab, so bleiben unter den von Gladisch gezogenen Parallelen nur drei Vergleichungspunkte übrig: die empedokleïsche Lehre vom Sphairos, von den Elementen, von Liebe und Hass. Allein vom Sphairos ist bereits gezeigt worden (S. 813 f.), dass er unserem Philosophen nicht das Urwesen ist, aus dem alles sich entwickelt, sondern etwas abgeleitetes, aus den allein ursprünglichen Wesen zusammengesetztes; sollte daher auch richtig sein (was hinsichtlich der altägyptischen, voralexandrinischen Theologie jedenfalls wesentlich zu modificiren sein wird), dass die Aegypter die höchste Gottheit als eins mit der Welt auffassten und die Welt für den Leib der Gottheit hielten, ja liesse sich selbst eine Entwicklung der Welt aus der Gottheit bei ihnen nachweisen, so würde diess immer noch keine nähere Verwandtschaft ihrer Ansicht mit der empedokleïschen begründen, weil der letzteren gerade diese Bestimmungen fehlen. Was andererseits die vier Elemente betrifft, so ist nicht allein der empedokleïsche Begriff des Elements sichtbar aus der Physik des Parmenides entsprungen, sondern auch die Annahme dieser vier bestimmten Grundstoffe (die für sich allein nicht einmal entscheidend wäre) hat Gladisch in keinem Bericht aus der voralexandrinischen Zeit aufzuzeigen vermocht; in ägyptischen Darstellungen finden sich, wie Lepsius (Ueber die Götter d. vier Elemente bei d. Aegyptern. Abh. d. Berl. Akademie 1856. Hist. phil. Kl. S. 181 ff. vgl. besonders S. 196 f.) nachgewiesen hat, und Brugsch (bei Gladisch selbst, Emp. u. d. Aeg. 144) bestätigt, die vier Paare von Elementargöttern nicht vor den Ptolemäern, zuerst unter Ptolemäus IV (222—204 v. Chr.). Die vier Elemente sind also offenbar nicht von den Aegyptern zu den Griechen, sondern von den Griechen zu den Aegyptern gekommen, und auch Manetho hat sie unverkennbar nur von ihnen. Gerade in dem, was Eus. pr. ev. III, 2, 8 und Diog. prooem. 10 aus ihm und seinem Zeitgenossen Hekatæus über die Elemente mittheilen, ist die

auch bei dem wahrscheinlicheren keine | Gewähr dafür, dass es wirklich aus geschichtlicher Ueberlieferung geflossen ist; wir erhalten daher von dieser Seite her über sein Verhältniss zu seinen Vorgängern keinen Aufschluss, den uns die Betrachtung seiner Lehre nicht besser und mit grösserer Sicherheit gewähren könnte.

Wir können in derselben dreierlei Bestandtheile unterscheiden: solche, die der pythagoreischen, solche, die der eleatischen, und solche, die der heraklitischen Ansicht verwandt sind. Diese verschiedenen Elemente haben aber für das philosophische System des Empedokles nicht die gleiche Bedeutung. Der Einfluss des Pythagoreismus tritt nur in dem mystischen Theil seiner Lehre, in den Aussprüchen über die Seelenwanderung und die Dämonen, und in den hiemit zusammenhängenden Lebensvorschriften entschieden hervor, in der Physik dagegen macht er sich theils gar nicht, theils nur an einzelnen untergeordneten Punkten geltend. Von jenen Lehren können wir allerdings kaum bezweifeln, dass sie unserem Philosophen zunächst von den Pythagoreern zukamen, mögen auch diese selbst sie aus den orphischen Mysterien aufgenommen haben, und mag auch Empedokles mit seinen Grundsätzen über die Tödtung der Thiere und das Fleischessen eine strengere Anwendung davon gemacht haben, als die ursprünglichen Pythagoreer. Ebenso ist zu vermuthen, dass ihm in seinem persönlichen Auftreten das Vorbild des Pythagoras vorgeschwebt hat. Auch sonst hat er vielleicht die eine und andere religiöse Bestimmung von den Pythagoreern angenommen, wiewohl weitere bestimmte Spuren davon nicht vorliegen, denn von dem Bohnenverbot ist es sehr unsicher, ob es altpythagoreisch war[1]). Mag er

stoische Lehre mit Händen zu greifen. Sollen endlich Isis und Typhon das Vorbild der φιλία und des νεῖκος sein, so ist diese Parallele so weit hergeholt, und die Bedeutung jener ägyptischen Gottheiten von derjenigen der beiden empedokleïschen Naturkräfte so verschieden, dass man die letzteren von vielen andern mythologischen Gestalten mit dem gleichen, von einzelnen derselben (wie Ormuzd und Ahriman) mit viel grösserem Recht herleiten könnte.

1) Vgl. S. 319 m. Dass es übrigens auch bei Empedokles nicht ganz sicher steht, ist schon S. 809, 4 bemerkt worden.

aber auch nach dieser Seite | hin mehr oder weniger von den Pythagoreern entlehnt haben, so wäre es doch voreilig, daraus zu schliessen, dass er in jeder Beziehung Pythagoreer gewesen sei, oder zum pythagoreischen Bund gehört habe. Schon sein politischer Charakter müsste uns davon abhalten. Als Pythagoreer hätte er ein Anhänger der altdorischen Aristokratie sein müssen, während er statt dessen auf der entgegengesetzten Seite, an der Spitze der agrigentinischen Demokratie steht. Wie er sich in dieser Beziehung, trotz seiner pythagoraisirenden Theologie, den Pythagoreern entgegenstellt, so kann es sich auch in Betreff seiner Philosophie verhalten. Die religiösen Lehren und Vorschriften, die er von den Pythagoreern entlehnt hat, stehen mit seinen naturphilosophischen Ansichten, wie gezeigt wurde, nicht blos in keinem inneren Zusammenhang, sondern geradezu im Widerspruch. In seiner Physik ist des pythagoreischen nur sehr wenig. Von dem Grundgedanken des pythagoreischen Systems, dass die Zahlen das Wesen der Dinge seien, findet sich bei ihm keine Spur; die arithmetische Construction der Figuren und der Körper, die geometrische Ableitung der Elemente liegt von seinem Wege ganz und gar ab; die pythagoreische Zahlensymbolik ist ihm bei aller sonstigen Vorliebe für bildliche und symbolische Ausdrucksweise durchaus fremd[1]; die Mischungsverhältnisse der Elemente versucht er zwar in einzelnen Fällen nach Zahlen zu bestimmen, aber diess ist doch etwas ganz anderes, als das Verfahren der Pythagoreer, welche die Dinge unmittelbar für Zahlen erklärten. Auch von seiner Lehre über die Elemente haben wir es unwahrscheinlich gefunden[2], dass der Pythagoreismus erheblich darauf eingewirkt hat. Der genauere Begriff des Elements ohnediess, wonach es ein be-

1) Selbst wenn neben anderem auch die pythagoreïsche Tetraktys dazu beigetragen haben sollte, dass er die Zahl der Elemente auf vier feststellte, wäre diess doch wahrscheinlich nur ein nebensächlicher Grund für ihn gewesen (vgl. S. 760); noch weniger hätte es auf sich, wenn er die Bezeichnung ῥιζώματα (V. 33 s. o. 758, 3) dem pythagoreïschen Schwur entnommen hätte (wie u. a. Schläger Emped. Agrig. u. s. w. Eisenach 1878. Progr. S. 8 annimmt); indessen kann es sich auch umgekehrt verhalten, da uns das Alter jener Schwurformel unbekannt ist; vgl. S. 294, 4.

2) S. o. S. 760 vgl. S. 408.

sonderer, in seiner qualitativen Bestimmtheit unveränderlicher Stoff ist, fehlt den Pythagoreern durchaus und ist erst von Empedokles aufgestellt worden; vor ihm konnte er schon desshalb | nicht vorhanden sein, weil er ganz und gar auf den Untersuchungen des Parmenides über das Werden beruht. Der Einfluss der pythagoreischen Zahlenlehre auf das empedokleische System ist daher, wenn ein solcher überhaupt stattgefunden hat, jedenfalls nur gering anzuschlagen. Ebenso werden wir an die Tonlehre, welche bei den Pythagoreern mit der Zahlenlehre so eng verknüpft war, von Empedokles nur ganz oberflächlich durch den Namen der Harmonie erinnert, den er der Liebe neben anderen beilegt; aber nirgends, wo von der Wirkung derselben die Rede ist, findet sich die Vergleichung mit dem Einklang der Töne, nirgends eine Spur von Kenntniss des harmonischen Systems oder eine Erwähnung der harmonischen Grundverhältnisse, die den Pythagoreern so geläufig sind; und da Empedokles ausdrücklich behauptet, dass keiner seiner Vorgänger die Liebe als allgemeine Naturkraft gekannt habe [1]), so erscheint es sehr zweifelhaft, ob er sie überhaupt in dem Sinn Harmonie nennt, in welchem die Pythagoreer sagten, dass alles Harmonie sei, und ob er diesen Ausdruck ebenso, wie diese, in der musikalischen, und nicht vielmehr in der ethischen Bedeutung gebraucht hat. Wenn ferner die Pythagoreer mit ihrer arithmetischen und musikalischen Theorie auch ihr astronomisches System in Verbindung brachten, so ist dieses Empedokles gleichfalls fremd: er weiss nichts vom Centralfeuer und der Bewegung der Erde, von der Harmonie der Sphären, vom Unterschied des Uranos, Kosmos und Olympos [2]), von dem Unbegrenzten ausser der Welt und dem leeren Raum in derselben; das einzige, was er hier von

1) S. o. S. 804, 4 Schl.

2) Was allein hieran erinnern könnte, die Angabe, dass er das Gebiet unter dem Monde für den Schauplatz des Uebels gehalten habe, ist unsicher (s. o. 790, 1) und würde überdiess nur eine entfernte Aehnlichkeit begründen, denn der Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen, deren Grenzscheide der Mond als der unterste Himmelskörper ist, drängt sich schon der sinnlichen Anschauung auf; die bestimmtere Unterscheidung der drei Regionen aber fehlt Empedokles: V. 150 (187. 241 M.) f. gebraucht er *οὐρανὸς* und *ὄλυμπος* gleichbedeutend.

den Pythagoreern entlehnt hat, ist die Meinung, dass Sonne und Mond glasartige Körper seien, und dass auch die Sonne fremdes Feuer zurückstrahle; denn dass er die nördliche Seite der Welt als die rechte betrachtet haben soll, ist ganz unerheblich, da | diess nicht blos pythagoreisch ist. Mit diesem wenigen sind aber wohl alle Aehnlichkeiten zwischen der empedokleischen und pythagoreischen Physik erschöpft. Einen tiefergreifenden Einfluss der einen auf die andere wird man in dem angeführten nicht finden können. Mag daher auch Empedokles den Glauben an eine Seelenwanderung und die weiteren damit zusammenhängenden Sätze in der Hauptsache von den Pythagoreern entlehnt haben, seine wissenschaftliche Weltansicht hat sich in allen Hauptpunkten unabhängig von jenen gebildet, und nur wenige und minder wesentliche Bestimmungen hat er aus dem Pythagoreismus aufgenommen.

Ungleich mehr hat Empedokles für seine Philosophie den Eleaten, und insbesondere Parmenides zu danken. Von ihm stammt schon ihr erster, für die ganze weitere Entwicklung so entscheidender Grundsatz, die Leugnung des Werdens und Vergehens; und um uns über diesen Ursprung desselben keinen Zweifel übrig zu lassen, hat unser Philosoph seine Behauptung mit den gleichen Gründen bewiesen, und theilweise auch mit den gleichen Worten ausgesprochen, wie sein Vorgänger[1]). Wenn ferner Parmenides die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung desshalb bestreitet, weil sie uns im Entstehen und Vergehen ein Nichtsein zeigt, so folgt ihm Empedokles hierin, und auch die Ausdrücke entsprechen sich bei beiden in diesem, wie in dem vorigen Falle[2]). Weiter schliesst Parmenides, weil alles ein seiendes ist, sei alles Eines, und die Vielheit der Dinge sei blosser Schein der Sinne. Empedokles kann diess für den jetzigen Weltzustand nicht zugeben, aber doch weiss er sich der Folgerung des Parmenides auch nicht ganz zu entziehen; er ergreift daher den Ausweg, die

1) M. vgl. mit V. 46 ff. 90. 92 f. des Empedokles (oben S. 755, 1. 2) Parm. V. 47. 62—64. 67. 69 f. 76 (S. 558 ff.), und mit dem νόμῳ des Empedokles V. 44 (S. 758, 1) das ἔθος πολύπειρον Parm. V. 54 (S. 558).

2) Vgl. Emp. V. 45 ff. 81 (S. 755, 1. 804, 3), Parm. V. 46 ff. 53 ff. (S. 558).

zwei Welten des parmenideischen Gedichts, die Welt der Wahrheit und die der Meinung, als verschiedene Weltzustände zu fassen, indem er beiden volle Wirklichkeit zuerkennt, aber dafür ihre Dauer auf bestimmte Perioden beschränkt. Auch für die nähere Beschreibung der beiden Welten ist der | Vorgang des Parmenides massgebend. Der Sphairos ist kugelgestaltig, einartig und unbewegt, wie das Seiende des Parmenides[1]), die jetzige Welt ist, wie bei jenem die Welt der täuschenden Meinung, aus entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt, deren Vierzahl Empedokles im weiteren Verlauf auch wieder auf die parmenideische Zweiheit zurückführte[2]), und aus diesen Elementen entstehen die Dinge dadurch, dass die Liebe, dem Eros und der weltbeherrschenden Göttin[3]) des Parmenides entsprechend, das Verschiedenartige verknüpft. In seiner Kosmologie nähert sich Empedokles seinem Vorgänger, neben der Bestimmung über die Gestalt des Weltganzen, durch die Behauptung, dass es keinen leeren Raum gebe[4]); in seiner Astronomie durch seine Vorstellung vom Sternenhimmel[5]). Im weiteren ist es namentlich die organische Physik, für welche er sich die Annahmen des

1) Um sich von der Verwandtschaft beider Schilderungen, auch im Ausdruck, zu überzeugen, vgl. m. Emp. V. 134 ff., namentlich V. 138 (oben S. 780, 3) mit Parm. V. 102 ff. (S. 561, 4). Darauf, dass der Sphairos von Aristoteles auch geradezu das Eine genannt wird (s. o. S. 781, 3), soll hier kein Gewicht gelegt werden, da diese Bezeichnung gewiss nicht von Empedokles herrührt, und ebensowenig auf die Göttlichkeit, die ihm (S. 781, 1. 4) beigelegt wird, da der Sphairos von Empedokles jedenfalls nicht in dem absoluten Sinn Gott genannt wird, in dem Xenophanes das Eine Weltganze so genannt hatte.

2) S. o. S. 761, 1.

3) Die ebenso, wie die φιλία bei der Weltbildung, in der Mitte des Ganzen ihren Sitz hat, und wenigstens von Plutarch auch Aphrodite genannt wird; s. o. S. 570, 2. 577, 3.

4) S. o. S. 768, 1. 560, 2. Mit Parm. V. 144, über den Mond, vgl. m. Emped. V. 154 (190 K. 245 M.). So gross jedoch, als Apelt Parm. et Emp. doctrina de mundi structura (Jena 1857) S. 10 ff. die Uebereinstimmung der parmenideischen und empedokleïschen Astronomie findet, scheint sie mir nicht zu sein.

5) Sofern nämlich dieser (vgl. S. 787), ähnlich wie die gemischten στεφάναι des Parmenides (S. 573), als eine dunkle Masse mit eingesprengten lichten Punkten beschrieben wird. Vgl. Diels Gorg. u. Emped. 352.

Parmenides aneignet. Was Empedokles über die Entstehung der Menschen aus dem Erdschlamm, über die Bildung der Geschlechter, über den Einfluss der Wärme und Kälte auf den Geschlechtsunterschied sagt, knüpft trotz mancher Abweichungen und Zusätze zunächst an ihn an[1]). Den schlagendsten Vergleichungspunkt bietet jedoch hier die Ansicht der beiden Philosophen über die Erkenntnissthätigkeit, welche sie beide aus der Mischung der körperlichen Bestandtheile ableiten, | indem sie annehmen, jedes Element empfinde das ihm verwandte[2]). Empedokles unterscheidet sich in dieser Beziehung von dem eleatischen Philosophen, abgesehen von der verschiedenen Bestimmung der Elemente, nur durch eine genauere Entwicklung der gemeinsamen Voraussetzungen.

An Xenophanes erinnern neben den Klagen über die Beschränktheit des menschlichen Wissens[3]) vor allem die Verse, in denen Empedokles eine Reinigung der anthropomorphistischen Göttervorstellung versucht[4]). Mit seinen philosophischen Ansichten steht aber diese reinere Gottesidee allerdings in keinem unmittelbaren wissenschaftlichen Zusammenhang.

So bedeutend und unleugbar aber auch hienach der Einfluss der eleatischen Lehre auf Empedokles gewesen ist, so kann ich ihn doch nach seiner Gesammtrichtung den Eleaten nicht beizählen, und Ritter, der ihm diese Stellung gibt, nicht beitreten. Ritter ist der Meinung, Empedokles weise der Physik das gleiche Verhältniss zur wahren Erkenntniss an, wie Parmenides, auch er sei geneigt, vieles nur als Schein der Sinne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in diesem Lichte zu behandeln. Wenn er sich nichtsdestoweniger vorzugsweise dieser Seite zuwandte, von dem Einen Seienden dagegen nur mythisch, in der Schilderung des Sphairos redete, so möge diess theils von dem verneinenden Charakter der eleatischen Metaphysik, theils von der Ueberzeugung herrühren, dass die göttliche Wahrheit unaussprechbar und dem

1) S. S. 793 ff. vgl. m. S. 578 f.

2) S. S. 579. 800.

3) S. 804, 4 vgl. m. S. 548 f.

4) Oben S. 815, 1.

menschlichen Verstand unzugänglich sei[1]). Empedokles selbst jedoch deutet die Absicht, in der Physik nur unsichere Meinungen zu berichten, nicht blos mit keinem Wort an, sondern er widerspricht dieser Auffassung sogar ausdrücklich. Er unterscheidet allerdings die sinnliche und die Vernunfterkenntniss, aber das gleiche thun Heraklit, Demokrit und Anaxagoras noch viel bestimmter, so wenig sie auch die Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge bezweifeln; er setzt dem unvollkommenen menschlichen das vollkommene göttliche Wissen entgegen; aber auch hierin ist ihm Xenophanes und Heraklit vorangegangen, | ohne dass sie darum die Wahrheit des getheilten und veränderlichen Seins bestritten, oder andererseits sich in ihrer Forschung auf die täuschende Erscheinung beschränkt hätten[2]). Nur dann könnte die Physik des Empedokles mit der des Parmenides unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt werden, wenn er selbst erklärte, er wolle darin nur die unrichtigen Meinungen der Menschen darstellen. Davon ist er aber so weit entfernt, dass er vielmehr umgekehrt versichert, seine Darstellung solle n i c h t täuschende Worte enthalten[3]). Wir haben daher durchaus kein Recht, zu bezweifeln, dass seine physikalischen Lehren ernstlich gemeint sind, und wir dürfen in allem dem, was er über die ursprüngliche Mehrheit der Stoffe und der bewegenden Kräfte, über den Wechsel der Weltperioden, über das Werden und Vergehen der Einzelwesen sagt, nur seine eigene Ueberzeugung erblicken[4]); wie es ja auch gegen alle innere Wahrscheinlichkeit und gegen jede geschichtliche Analogie wäre, dass ein Philosoph seine volle Thätigkeit daran gewandt hätte, Meinun-

1) Wolf's Analekten II, 423 ff. 458 ff. Gesch. d. Phil. I, 514 ff. 551 ff.

2) S. o. S. 548 f.

3) V. 86 (113. 87 M.): *σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν* — unverkennbar in beabsichtigtem Gegensatz zu Parm. V. 112 (s. o. 582, 2): *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.* Emp. gibt seine Versicherung zunächst mit Bezug auf die Lehre von der Liebe; da aber diese mit den übrigen physikalischen Annahmen, insbesondere denen über den Hass und die Elemente, auf's engste zusammenhängt, muss sie von seiner ganzen Physik gelten.

4) Vgl. S. 779, 1.

gen, die er selbst in ihrer ganzen Grundlage für verfehlt hielt, nicht etwa nur neben der richtigen Ansicht und im Gegensatz zu ihr, sondern in eigenem Namen und ohne eine Andeutung des richtigen Standpunkts in aller Ausführlichkeit zu entwickeln. Von der eleatischen Lehre über das Seiende liegen aber freilich die physikalischen Ansichten des Empedokles weit ab. Parmenides kennt nur Ein Seiendes ohne alle Bewegung, Veränderung und Getheiltheit; Empedokles hat sechs ursprüngliche Wesen, die sich qualitativ freilich nicht verändern, aber räumlich sich theilen und bewegen, die verschiedenartigsten Mischungsverhältnisse eingehen, in endlosem Wechsel sich verbinden und trennen, sich zu Einzelwesen besondern und wieder | aus ihnen zurücknehmen, eine bewegte und getheilte Welt bilden und wieder auflösen. Diese empedokleische Weltansicht auf die parmenideische dadurch zurückzuführen, dass das Princip der Besonderung und Bewegung in der ersteren für etwas unwirkliches, nur in der Vorstellung existirendes erklärt wird, ist ein Versuch, von dessen Unhaltbarkeit wir uns auch schon früher überzeugt haben[1]). Das Richtige wird vielmehr sein, dass Empedokles von den Eleaten zwar sehr viel entlehnt hat, und dass namentlich der Vorgang des Parmenides für die Principien wie für die Ausführung seines Systems massgebend gewesen ist, dass aber die Hauptrichtung seines Denkens nichtsdestoweniger nach einer anderen Seite hingeht. Denn wie viel er jenem auch im übrigen zugeben mag, gerade in der Hauptsache weicht er von ihm ab: die Wirklichkeit der Bewegung und des getheilten Seins wird von ihm ebenso entschieden vorausgesetzt, als von Parmenides geleugnet; während dieser die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in dem Gedanken der Einen Substanz auslöscht, sucht er seinerseits zu zeigen, wie sie sich aus der ursprünglichen Einheit entwickelt hat, und sein ganzes Bestreben geht dahin, dasjenige zu erklären, dessen Undenkbarkeit Parmenides behauptet hatte, die Vielheit und die Veränderung; dieses beides hängt nämlich nach der Ansicht aller älteren Philosophen auf's engste zusammen, und wie die Eleaten durch

1) S. 774, 2.

ihre Lehre von der Einheit alles Seins zur Bestreitung des Werdens und der Bewegung gedrängt wurden, so wird auf der entgegengesetzten Seite beides gleichzeitig behauptet, mochte man nun mit Heraklit die Vielheit der Dinge durch die ewige Bewegung des Urwesens sich entwickeln lassen, oder mochte man umgekehrt die Bewegung und Veränderung durch die Mehrheit der ursprünglichen Stoffe und Kräfte bedingt setzen. Das System des Empedokles begreift sich nur aus der Absicht, die Wirklichkeit der Erscheinungen zu retten, welche Parmenides in Anspruch genommen hatte. Er weiss der Behauptung, dass kein absolutes Werden und Vergehen möglich sei, nicht zu widersprechen, ebensowenig kann er sich aber entschliesen, auf die Vielheit der Dinge, auf die Entstehung, die Veränderung und den Untergang | der Einzelwesen zu verzichten; er ergreift daher den Ausweg, alle diese Erscheinungen auf die Verbindung und Trennung qualitativ unveränderlicher Stoffe zurückzuführen, deren es aber nothwendig mehrere von entgegengesetzter Beschaffenheit sein müssen, wenn die Mannigfaltigkeit der Dinge daraus erklärt werden soll. Sind aber die Urstoffe an sich selbst unveränderlich, so werden sie aus dem Zustand, in dem sie sich befinden, nicht hinausstreben, die Ursache ihrer Bewegung kann daher nicht in ihnen selbst liegen, sondern die bewegenden Kräfte werden als besondere Wesen von ihnen zu unterscheiden sein; und da nun alle Veränderung und Bewegung in der Verbindung und Trennung der Stoffe bestehen soll, da es andererseits, nach den allgemeinen Grundsätzen über die Unmöglichkeit des Werdens, unzulässig scheinen mochte, die verbindende Kraft auch wieder als trennende zu setzen und umgekehrt, so sind, wie Empedokles glaubt, zwei bewegende Kräfte von entgegengesetzter Beschaffenheit und Wirkung anzunehmen, eine verbindende und eine trennende, die Liebe und der Hass. Ebenso wird dann auch weiter in dem Erzeugniss der Urkräfte und Urstoffe die Einheit und die Vielheit, die Ruhe und die Bewegung, an verschiedene Weltzustände vertheilt: die vollkommene Einigung und die vollkommene Trennung der Stoffe sind die zwei Pole, zwischen denen das Leben der Welt kreist; an diesen beiden

Endpunkten erlischt seine Bewegung unter der ausschliesslichen Herrschaft der Liebe und des Hasses, zwischen ihnen liegen Zustände der theilweisen Vereinigung und Trennung, der Einzelexistenz und der Veränderung, des Entstehens und des Vergehens. Gilt aber auch hiebei die Einheit aller Dinge für den höheren und seligeren Zustand, so wird doch zugleich anerkannt, dass der Gegensatz und die Getheiltheit ebenso ursprünglich sei, und dass in der Welt, wie sie einmal ist, der Hass und die Liebe, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe sich das Gleichgewicht halten; ja es wird die jetzige Welt im Vergleich mit dem Sphairos sogar vorzugsweise als die Welt der Gegensätze und der Veränderung, die Erde als der Schauplatz des Kampfs und des Leidens, und das irdische Leben als die Zeit einer ruhelosen | Bewegung, einer unseligen Wanderung für die gefallenen Geister betrachtet. Die Einheit alles Seins, welche die Eleaten als wirklich und gegenwärtig behauptet hatten, liegt für Empedokles in der Vergangenheit, und so sehr er sich nach ihr zurücksehnen mag, unsere Welt unterliegt seiner Meinung nach im vollsten Masse der Veränderung und der Getheiltheit, die Parmenides für eine blosse Täuschung der Sinne erklärt hatte.

In allen diesen Zügen spricht sich eine Denkweise aus, welche sich von der des Parmenides ebensoweit entfernt, als sie sich andererseits der heraklitischen annähert; und diese Verwandtschaft geht auch wirklich so weit, dass wir zu der Annahme genöthigt sind, Heraklit's Lehre habe auf Empedokles und sein System entscheidend eingewirkt. Schon die ganze Richtung der empedokleischen Physik erinnert an den ephesischen Philosophen. Wie dieser überall in der Welt Gegensatz und Veränderung sieht, so findet auch Empedokles in der gegenwärtigen Welt, wie sehr er diess immer beklagen mag, allenthalben Streit und Wechsel, und sein ganzes System ist darauf angelegt, diese Erscheinung begreiflich zu machen. Die unbewegte Einheit alles Seins ist wohl die Voraussetzung, von der er ausgeht, und das Ideal, das ihm in weiter Entfernung vorschwebt, aber das wesentliche Interesse seiner Forschung ist der bewegten und getheilten Welt zugewendet,

und ihr leitender Gedanke liegt in dem Bestreben, über das Seiende eine Ansicht zu gewinnen, aus der sich die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen begreifen lässt. Wenn er nun hiefür auf seine vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte zurückgeht, so lässt er sich hiebei einestheils allerdings durch die Untersuchungen des Parmenides leiten, zugleich ist aber auch in beiden Beziehungen Heraklit's Einfluss nicht zu verkennen: die vier empedokleischen Elemente sind eine Erweiterung der drei heraklitischen [1]), und noch bestimmter entsprechen die zwei bewegenden Kräfte den zwei Principien, in denen Heraklit die wesentlichen Momente des Werdens erkannt, und die er ebenso, wie später Empedokles, | mit dem Namen des Streites und der Harmonie bezeichnet hatte. In der Trennung des verbundenen und der Vereinigung des getrennten sehen beide Philosophen die Angelpunkte des Naturlebens, und dabei ist beiden der Gegensatz und die Trennung das erste; Empedokles verwünscht zwar den Streit, welchen Heraklit als den Vater aller Dinge gepriesen hatte, aber die Entstehung der Einzelwesen weiss auch er nur von seinem Eintreten in den Sphairos herzuleiten, und er hat hiefür im wesentlichen den gleichen Grund, wie jener; denn so wenig aus dem Einen Urstoff Heraklit's bestimmte und gesonderte Erscheinungen hervorgehen könnten, wenn er sich nicht in die entgegengesetzten Elemente umwandelte, ebensowenig könnten dieselben aus den vier Grundstoffen unseres Philosophen hervorgehen, wenn diese im Zustand vollkommener Mischung verharrten. Empedokles unterscheidet sich von seinem Vorgänger, wie diess schon Plato richtig erkannt hat [2]), nur dadurch, dass er die Momente, welche dieser als gleichzeitige zusammengefasst hatte, in getrennte Vorgänge auseinanderlegt, und im Zusammenhang damit von zwei bewegenden Kräften herleitet, was Heraklit nur als die zwei Seiten einer und derselben, dem lebendigen Urstoff innewohnenden Wirkung betrachtet hatte. Aehnlich werden auch

1) Vgl. S. 759 f. Selbst in den Worten berührt sich Empedokles mit Heraklit, wenn er den *Ζεὺς ἀργὴς* nennt, was dieser den *αἴθριος Ζεὺς* genannt hatte; s. o. 758, 3. 672, 1.

2) S. o. S. 656, 3. 771, 2.

Heraklit's Annahmen über den Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung von Empedokles verändert, indem er den Fluss des Werdens, der bei Heraklit nie stille steht, durch Zeiten der Ruhe unterbricht[1]), aber jene Lehre selbst verdankt er gewiss keinem andern, als dem ephesischen Philosophen. Da nun überdiess auch das Altersverhältniss beider Männer die Annahme begünstigt, Empedokles sei mit Heraklit's Schrift bekannt gewesen, und da schon vor ihm sein Landsmann Epicharmus auf die heraklitische Lehre anspielt[2]), so können wir um so weniger bezweifeln, dass zwischen den Ansichten der beiden Philosophen nicht blos eine innere Verwandtschaft, sondern auch ein äusserer Zusammenhang stattfindet, dass Empedokles nicht blos von Parmenides aus zu allen jenen tiefgreifenden Lehren gekommen ist, | in denen er mit Heraklit übereinstimmt[3]), dass er vielmehr diese Seite seines Systems wirklich von seinem ephesischen Vorgänger entlehnt hat. Ob und wieweit er dagegen mit den älteren Joniern bekannt war, lässt sich nicht ausmachen.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergibt sich, dass das philosophische System des Empedokles seiner allgemeinen Richtung nach nichts anderes ist, als ein Versuch, die Vielheit und den Wechsel der Dinge aus der ursprünglichen Beschaffenheit des Seienden zu erklären, dass alle seine Grundbestimmungen aus einer Verknüpfung parmenideischer und heraklitischer Anschauungen entstanden sind, dass aber das Eleatische in dieser Verbindung dem Heraklitischen untergeordnet, und das wesentliche Interesse des Systems nicht der metaphysischen Untersuchung über den Begriff des Seienden, sondern der physikalischen über die Naturerscheinungen und ihre Gründe zugewandt ist. Sein leitender Gesichtspunkt liegt in dem Satze, dass die Grundbestandtheile der Dinge der qualitativen Veränderung so wenig, als der Entstehung und des Untergangs, fähig seien, dass sie dagegen in der mannigfaltigsten Weise verbunden und wieder getrennt werden können, und dass in Folge dessen das aus den Grundstoffen

1) S. o. S. 778 ff.

2) S. o. S. 496. 499, 1.

3) Wie Gladisch meint, Emped. und die Aeg. 19 f.

zusammengesetzte entstehe, vergehe, seine Form und seine Bestandtheile ändere. Von diesem Standpunkt aus hat Empedokles die Naturerscheinungen im ganzen folgerichtig zu erklären versucht: nachdem er die Grundstoffe bestimmt und denselben die bewegende Ursache in der doppelten Gestalt einer verbindenden und einer trennenden Kraft beigefügt hat, wird alles weitere von der Wirkung dieser Kräfte auf die Stoffe, von der Mischung und Trennung der Elemente hergeleitet, und Empedokles lässt es sich dabei angelegen sein, ähnlich wie später Diogenes und Demokrit, in das einzelne der Erscheinungen einzudringen, ohne doch darüber seine allgemeinen Grundsätze aus dem Auge zu verlieren. Versteht man daher unter dem Eklekticismus ein Verfahren, bei welchem das ungleichartige ohne feste wissenschaftliche Gesichtspunkte nach subjektiver Stimmung und Neigung verknüpft wird, so kann Empedokles, was den wesentlichen Inhalt seiner Naturlehre betrifft, nicht als Eklektiker betrachtet | werden, und wir dürfen überhaupt sein wissenschaftliches Verdienst nicht zu gering anschlagen. Indem er die Bestimmungen des Parmenides über das Seiende für die Erklärung des Werdens benützte, schlug er, Hand in Hand mit Leucippus und Anaxagoras, einen Weg ein, auf dem ihm die Physik seitdem gefolgt ist; er hat nicht blos die Vierzahl der Elemente, welche in der Folge so lange fast als Axiom galt, sondern den Begriff des Elements selbst in die Naturwissenschaft eingeführt, und er ist dadurch zugleich mit jenen der Begründer der mechanischen Naturerklärung geworden; er hat endlich von seinen Voraussetzungen aus einen nach dem damaligen Stand der Kenntnisse höchst achtungswerthen Versuch gemacht, das Gegebene im einzelnen zu erklären. Allerdings ist aber sein System, auch abgesehen von solchen Mängeln, die es mit seiner ganzen Zeit theilt, nicht ohne Lücken. Die Annahme unveränderlicher Grundstoffe wird von ihm zwar wissenschaftlich begründet, aber ihre Vierzahl wird nicht weiter abgeleitet. Zu den Stoffen treten sodann die bewegenden Kräfte äusserlich hinzu, ohne dass ein genügender Grund dafür angegeben wäre, wesshalb sie den Stoffen nicht inwohnen, und wesshalb nicht eine und dieselbe Kraft verbindend und trennend zu-

gleich wirken könnte; denn die qualitative Unveränderlichkeit der Stoffe schloss ein natürliches Streben nach der Ortsveränderung, der sie doch auch bei Empedokles unterworfen sind, nicht aus, und die Unterscheidung der einigenden und trennenden Kraft kann unser Philosoph selbst nicht streng durchführen [1]). Demgemäss erscheint denn auch das Wirken dieser Kräfte, wie schon Aristoteles bemerkt hat [2]), mehr oder weniger zufällig, und ebenso wird es nicht näher begründet, wesshalb ihrem Zusammenwirken in der jetzigen Welt Zustände vorangehen und folgen sollen, in denen sie getrennt wirkend bald eine vollkommene Mischung, bald eine vollkommene Trennung der Elemente | hervorbringen [3]). Mit seinem physikalischen System verknüpft endlich Empedokles in der Lehre von der Seelenwanderung und Präexistenz und in dem hierauf gebauten Verbot des Fleischgenusses Elemente, die mit demselben nicht blos in keiner wissenschaftlichen Verbindung stehen, sondern ihm geradezu widersprechen. So bedeutend er daher in die Geschichte der griechischen Physik eingreift, so hat doch sein System in wissenschaftlicher Beziehung unverkennbare Mängel, und schon in den Grundlagen desselben wird die mechanische Naturerklärung, auf die es angelegt ist, durch die mythischen Gestalten und die unbegriffenen Wirkungen der Liebe und des Hasses durchkreuzt. Strenger und folgerichtiger ist der Standpunkt dieser mechanischen Naturerklärung, auf Grund derselben allgemeinen Voraussetzungen, in der Atomistik durchgeführt worden.

B. Die Atomistik.

1. Die physikalischen Grundlehren: die Atome und das Leere.

Der Begründer der atomistischen Lehre ist Leucippus [4]). | Die Ansichten dieses Mannes sind uns jedoch im einzelnen

1) S. S. 772.

2) S. S. 776, 2.

3) M. vgl. hierüber das S. 656, 3. 771, 2 angeführte Urtheil Plato's.

4) Die persönlichen Verhältnisse des Leucippus waren schon den Alten so unbekannt, dass Epikur sogar auf die Meinung kommen konnte, es habe gar keinen Philosophen dieses Namens gegeben (*ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον οὔτ' αὐτὸς οὔθ' Ἕρμαρχος* Diog. X, 13; daher auch bei Cic. N. D. I, 24, 66 einem Epikureer gegen-

so unvollständig überliefert, dass sie sich von denen seines

über das zweifelnde *Democriti sive etiam ante Leucippi*), und so auch Lucrez ihn nie nennt. Der Versuch freilich, diese Behauptung zu rechtfertigen (Rohde Verhandl. d. 34. Philologenvers. 1881. S. 64 ff. Jahrb. f. Philol. 1882, S. 741 ff.), ist von Diels (Verhandl. der 35. Philologenvers. S. 96 ff. vergl. Rhein. Mus. XLII, 1 ff. Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 247 ff.) mit überlegenen Gründen erschöpfend widerlegt worden. Den Anlass zu Epikur's Irrthum findet D. ohne Zweifel mit Recht darin, dass Leucipp's Schrift in die Sammlung der demokritischen aufgenommen worden war. — Ueber Leucipp's Lebenszeit lässt sich vorerst nur sagen, dass er älter gewesen sein muss, als sein Schüler Demokrit und jünger als Parmenides, dem er selbst folgt, also ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Empedokles; bestimmtere Vermuthungen werden sich uns erst später ergeben. Als seine Heimath wurde nach Simpl. Phys. 28, 4 (Theophrast) bald Milet, bald Elea, nach Epiph. Exp. fid. 1087 D und Diog. IX, 30 (wenn hier, wie ich vermuthe, das *Μήλιος* aus *Μιλήσιος* verschrieben ist) Milet oder Abdera bezeichnet; Milet nennt auch Stob. I, 306 (Aëtius) und Clemens Protr. 43 D, Abdera Galen h. phil. 3. Möglich, dass er, aus Milet gebürtig, in der Folge (etwa nach der Zerstörung Milet's) in Elea, und schliesslich in Abdera gelebt, in Elea Parmenides gehört, in Abdera Demokrit unterrichtet hatte. Als Lehrer des Leucippus nennt Simpl. a. a. O., d. h. Theophrast, Parmenides (denn dass mit dem *κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας* etwas anderes gemeint sei, macht schon dieser Ausdruck selbst sehr unwahrscheinlich, ganz ausgeschlossen wird es aber durch das unmittelbar folgende: *οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ . . . ὁδόν*), die meisten jedoch, um ihn in die herkömmliche Diadochenreihe einzuschieben, Zeno (Diog. procem. 15. IX, 30. Galen und Suid. a. d. a. O. Clem. Strom. I, 301 D. Hippol. Refut. I, 12) oder Melissus (Tzetz. Chil. II, 980; auch Epiph. a. a. O. stellt ihn hinter Zeno und Melissus, bezeichnet ihn aber nur im allgemeinen als Eristiker, d. h. als Eleaten), Jambl. V. Pyth. 104 sogar Pythagoras. Dass Leucippus seine Lehre in Schriften niedergelegt hatte, geht aus den Aussagen des Aristoteles und anderer Zeugen mit Sicherheit hervor. Von Aristoteles kommt vor allem die S. 847, 1 angeführte Stelle gen. et corr. I, 8 in Betracht, welche auch durch das *φησὶν* anzeigt, dass sie nach einer Schrift des Leucippus berichtet; weiter vgl. S. 766, 1. 768, 3. 787, 2[4]. 790, 1[4]. 794, 1[4]. 800, 3[4]. 801, 3[4] (Diog. IX, 33). 802, 5[4]. 808, 2[4], wo sich Aristoteles und Theophrast, und dem letzteren folgend Aëtius, Diogenes und Hippolytus in ihren Anführungen gleichfalls durchweg des Präsens bedienen, und was S. 274, 1 über die Benützung des Leucippus durch Diogenes von Apollonia bemerkt ist. Eine solche Schrift war Theophrast zufolge der später Demokrit zugeschriebene *μέγας διάκοσμος*; denn ihn hatte Theophr. nach Diog. IX, 46 Leucippus beigelegt; nur wird ihn dieser blos *Διάκοσμος* betitelt, und erst Spätere, als er sich unter Demokrit's Werken befand, das *μέγας* beigefügt haben, um ihn von dem gleichnamigen Buche seines Schülers zu unterscheiden, das jetzt *μικρὸς διάκοσμος* genannt wurde, und zu ihm in einem ähnlichen Verhältniss gestanden haben mag, wie die Physik und Ethik des

Schülers Demokritus[1]) in unserer Darstellung nicht | trennen

Eudemus zu den aristotelischen. Weiter nennt Stob. Ekl. I, 160 (s. u. 789, 3[4]) eine Schrift π. Νοῦ (worüber Diels a. a. O. 100, 15. 102). Was dagegen der angebliche Arist. De Melisso 6. 980 a 7 ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις gefunden haben will, wird von Diels a. a. O. 105, 30 wohl mit Recht auf Arist. gen. et corr. I, 8. 325 a 11. b 31 zurückgeführt. Sollte sich aber das Citat auch auf Leucipp's Schrift selbst beziehen, so wäre für uns doch die Meinung des Verfassers der Abhandlung über Melissus ohne Belang. Die Schrift und der Name des Leucippus scheint aber den umfassenderen Leistungen seines Schülers gegenüber bei den meisten ziemlich früh in Vergessenheit gerathen zu sein, wozu noch besonders die Art beigetragen haben mag, in der ihn der Erneuerer der Atomistik, Epikur, und mit ihm die Mehrzahl seiner Schüler ignorirte.

1) Ueber Leben, Schriften und Lehre Demokrit's handelt am ausführlichsten Mullach Democriti Abderitæ operum fragmenta u. s. w. Berl. 1843. (Fr. Philos. I, 330 ff.) Weiter vgl. m. ausser den allgemeineren Werken: Ritter in Ersch und Gruber's Encykl. Art. Demokritus. Geffers Quæstiones Democriteæ Gött. 1829. Papencordt De atomicorum doctrina Berl. 1832. Burchard in den verdienstvollen Abhandlungen: Democriti philosophiæ de sensibus fragmenta. Mind. 1830. Fragmente d. Moral d. Demokritus ebd. 1834. Heimsöth Democriti de anima doctrina. Bonn 1835. B. ten Brinck Anecdota Epicharmi, Democriti rel. Philologus VI, 577 ff. Democriti de se ipso testimonia ebd. 589 ff. VII, 354 ff. Democriti liber π. ἀνθρώπου φύσιος ebd. VIII, 414 ff. Krische Forsch. I, 142 ff. Johnson Der Sensualismus d. Demokr. u. s. w. Plauen 1868. Lortzing über die ethischen Fragmente Demokrit's. Berl. 1873. Lange Gesch. des Materialismus I, 9 ff. F. Kern über Demokrit. Ztschr. f. Philos. 1881. Ergänzungsh. Hirzel Untersuch. I, 109 ff. Ders. Dem. π. εὐθυμίης. Herm. XIV, 354 ff. Brieger Urbewegung der Atome. Halle 1884. Liepmann Mechanik der Leuc. Demokr. Atome. Berl. 1885. Hart Seelen- und Erkenntnisslehre d. Dem. Lpz. 1886. Kahl Demokritstudien I. Diedenhofen 1889. Natorp Forschungen 164 ff. Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 348 ff.

Demokrit's Vaterstadt war nach der fast einstimmigen Angabe der Alten (s. Mullach S. 1 f.) die damals durch Wohlstand und Bildung ausgezeichnete tejische Pflanzstadt Abdera, welche erst später (s. Mullach 82 [335] ff.) in den Ruf des Schildbürgerthums kam, der uns aber doch schon bei Cic. N. D. I, 43, 120 begegnet; dass dafür von einzelnen nach Diog. IX, 34 auch Milet, nach dem Scholiasten Juvenal's zu Sat. X, 50 Megara gesetzt wurde, kann nicht in Betracht kommen. Sein Vater wird bald Hegesistratus, bald Damasippus, bald Athenokritus genannt. (Diog. a. a. O. Weiteres bei Mullach a. a. O.) Sein Geburtsjahr lässt sich nur annähernd bestimmen. Diog. IX, 41 sagt: γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις, ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ μικρῷ Διακόσμῳ νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα, und so hatte denn, wie Diog. beifügt, Apollodor seine Geburt in Ol. 80 (460/56) gesetzt. Allein als Demokrit's eigene Aus-

lassen. Doch wird sich im Verlauf derselben ergeben, | dass

sage wird hier nur angeführt, dass er noch jung gewesen sei, als Anaxagoras bereits bejahrt war. Dass dagegen ihr Altersunterschied auch von ihm schon auf 40 Jahre berechnet worden war, folgt nicht aus den Worten, es ist vielmehr eben so möglich, dass diess nur eine Vermuthung des Chronographen ist, dem der Gewährsmann des Diog folgt; und wenn nun dieser, wie wahrscheinlich, Apollodor war, so liegt der Verdacht nahe, er sei, wie in so vielen ähnlichen Fällen, auf die 40 Jahre nur dadurch gekommen, dass er der γενεά diese Zahl zu geben gewohnt war. Mit dem, was allein als Demokrit's eigenes Zeugniss feststeht, verträgt sich auch die Annahme, er sei nur 25—30 Jahre jünger gewesen als Anaxagoras, und Thrasyllus' (b. Diog. a. a. O.) Festsetzung seines Geburtsjahrs auf Ol. 77, 3 (468/9), wofür man auch noch etwas weiter hinaufgehen könnte. Beide Datirungen sind auch damit vereinbar, dass Dem. b. Diog. a. a. O. den μικρὸς διάκοσμος 730 Jahre nach der Zerstörung Troja's verfasst zu haben erklärt; wenn nämlich seine trojanische Aera (wie B. ten Brinck Phil. VI, 589 f. und Diels Rh. Mus. XXXI, 30 annimmt) von 1150 (unbestimmter Müller Fr. Hist. II, 24: 1154—1144) datirt, was aber freilich auch nicht unbedingt feststeht; Apollodor scheint sie in 1150, die Abfassung des διάκοσμος in die ἀκμή des Philosophen, sein 40. Jahr, verlegt zu haben; die letztere kann aber ebensogut in sein 50stes oder irgend ein anderes Lebensjahr fallen. Da nun Aristoteles (part. an. I, 1. 642 a 26 über die Begriffsbestimmung: ἥψατο μὲν Δημ. πρῶτος . . . ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὔξανε u. s. w. Metaph. XIII, 4. 1078 b 19), dem der Peripatetiker bei Cic. Fin. V, 29, 88 folgt, unverkennbar voraussetzt, dass Dem. als Philosoph dem Sokrates vorangegangen sei, glaube ich, (wie seit 1883 in meinem „Grundriss" S. 66, in Uebereinstimmung mit Lange Gesch. d. Mat. I, 128, 10 bemerkt, von Andern bald eingeräumt, bald bestritten worden ist), dass die Annahme des Thrasyllus (wie er auch zu ihr gekommen sein mag) annähernd richtig ist, und Demokrit ungefähr gleichen Alters wie Sokrates war. Der Versuch dagegen, Anaxagoras' Geburt in 534, die seinige in 494 hinaufzurücken, wird S. 865[4] ff. zurückgewiesen werden. Dass Euseb in der Chronik Dem.'s Blüthe bald Ol. 86, bald Ol. 69, 3 setzt, und ihn dann wieder in seinem 100sten Lebensjahr Ol. 94, 4 (oder 94, 2) sterben lässt, dass Diodor XIV, 11 sagt, er sei Ol. 94, 1 (404/3 v. Chr.) 90jährig gestorben, dass Cyrill. c. Julian I, 13 A die Geburt des Philosophen in Einem Athem in die 70ste und die 86ste, die Passahchronik (S. 274 Dind.) gar seine Blüthe in die 67ste Olympiade verlegt, während dieselbe anderwärts (S. 317), Apollodor folgend, seinen Tod, nach hundertjähriger Lebensdauer, Ol. 104, 4 (bei Dindorf Ol. 105, 2) setzt, ist nur ein Beweis für die Unsicherheit der Rechnung und die Nachlässigkeit der späteren Sammler. Angaben, wie die (Gell. N. A. XVII, 21, 18. Plin. H. N. XXX, 2, 10), dass Dem. in der ersten Zeit des peloponnesischen Kriegs geblüht habe, würden Thrasyll's Berechnung am meisten entsprechen, geben aber doch keinen bestimmten Anhaltspunkt; ebensowenig der Umstand, dass er in seinen Schriften des

alle Grundzüge des Systems schon dem Stifter der Schule angehören, und sein berühmter Schüler zwar als Naturforscher

Anaxagoras und Archelaos, des Oenopides, Parmenides, Zeno und Protagoras erwähnte (Diog. IX, 41 u. a. s. u.). Wenn Gellius glaubt, Sokrates sei um ein merkliches jünger gewesen, als Dem., so weist diess auf die gleiche, S. 868[4] ff. genauer zu prüfende Berechnung, der Diodor folgt. Auch über D.'s Lebensalter und das Jahr seines Todes gehen die Ueberlieferungen weit auseinander. Dass er ein hohes Alter erreichte (*matura vetustas* Lucret. III, 1037), wird vielfach bezeugt, die näheren Angaben dagegen lauten sehr verschieden: Diodor a. a. O. hat 90, Euseb. und die Passachronik a. a. O. 100, Antisthenes (den Mullach S. 20. 40. 47 mit Unrecht für älter, als Aristoteles, hält; vgl. Th. II b, 933. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 Nr. 39) b. Diog. IX, 39 „mehr als hundert", Lucian Macrob. 18 und Phlegon Longævi c. 2: 104, Hipparch b. Diog. IX, 43 109 Jahre; Censorin Di. nat. 15, 10 sagt, er sei beinahe so alt geworden, als Gorgias, der sein Leben auf 108 Jahre brachte. (Ganz ähnlich lauten die Angaben des falschen Soranus im Leben des Hippokrates, Hippocr. Opp. ed. Kühn III, 850: Hippokrates sei Ol. 80, 1 geboren und nach den einen 90, nach andern 95, 104, 109 Jahre alt geworden, und B. ten Brinck Philol. VI, 591 hat wohl Recht mit der Vermuthung, sie seien auf ihn von Demokrit übertragen.) Ueber Demokrit's Todesjahr s. o.

Dass unser Philosoph frühe eine seltene Wissbegierde an den Tag legte, wird man auch abgesehen von der Anekdote bei Diog. IX, 36 gerne glauben. Was aber von dem Unterricht erzählt wird, den er schon als Knabe durch Magier empfangen habe, das ist (auch nach Abzug der fabelhaften Angabe des Valer. Max. VIII, 7, ext. 4, wonach D.'s Vater das Heer des Xerxes bewirthet haben soll) durch Diog. IX, 34 (unter Berufung auf Herodot, der aber weder VII, 109 noch VIII, 120 noch sonst wo davon ein Wort sagt) viel zu schwach bezeugt, und chronologisch wie politisch viel zu unmöglich, als dass es sich verlohnte, zur Rettung der unglaublichen Ueberlieferung mit Lange Gesch. d. Mater. I, 128 den regelmässigen Unterricht, in dem Demokrit nach Diog. τά τε περὶ θεολογίας καὶ ἀστρολογίας gelernt hätte, zu einem „anregenden Einfluss auf den Geist eines wissbegierigen Knaben" zu verdünnen; von Lewes (Hist. of phil. I, 95 f.) nicht zu reden, der in Einem Athem erzählt, D. sei 460 v. Chr. geboren, und Xerxes habe (20 Jahre früher) als seine Lehrer einige Magier in Abdera zurückgelassen. Diese ganze Combination stammt wohl erst aus der Zeit, in der Demokrit selbst für einen Zauberer und einen Stammvater der Magie bei den Griechen galt. Philostr. v. soph. 10, S. 494 erzählt das gleiche von Protagoras. Ungleich beglaubigter ist Demokrit's Bekanntschaft mit griechischen Philosophen. Plut. adv. Col. 29, 3. S. 1124 sagt im allgemeinen, er habe seinen Vorgängern widersprochen; im besondern werden uns Parmenides und Zeno (Diog. IX, 42), deren Einfluss auf die Atomistik sich ohnediess nicht bezweifeln lässt, Pythagoras (ebd. 38. 46), Anaxagoras (ebd. 34 f. Sext. Math. VII, 140) und Protagoras (Diog. IX, 42. Sext.

auf dieser Grundlage fortgebaut, sie selbst aber in keinem Punkte von einiger Erheblichkeit verändert hat. |

Math. VII, 389. Plut. Col. 4, 2. S. 1109) als solche genannt, deren er theils mit Lob, theils mit Widerspruch erwähnt hatte. Zum Lehrer hatte er aber in der Philosophie aller Wahrscheinlichkeit nach nur den Leucippus. Seine Verbindung mit diesem bezeugen nicht allein Schriftsteller von zweifelhafter Glaubwürdigkeit, wie Diog. IX, 34. Clem. Strom. I, 301 D. Hippol. Refut. I, 12, sondern auch Aristoteles (Metaph. I, 4. 985 b 4) und Theophrast (Simpl. Phys. 28, 15) nennen Demokrit den ἑταῖρος des Leucippus, was nach dem stehenden Sprachgebrauch beider nur eine persönliche Verbindung, in diesem Fall die des Schülers mit dem Lehrer, bezeichnen kann. Die Angabe dagegen (b. Diog. a. a. O. und nach ihm Suid.), D. sei mit Anaxagoras in Verkehr gestanden, ist ganz unzuverlässig, wenn auch Favorin's Behauptung, dass er denselben angefeindet habe, weil er ihn nicht unter seine Schüler aufnahm (ebdas.), den Stempel der Erdichtung zu deutlich an der Stirne trägt, um dagegen angeführt zu werden (vgl. auch Sext. Math. VII, 140); sagt vollends Diog. II, 14 umgekehrt, Anaxagoras sei dem Demokrit feind gewesen, weil dieser ihn nicht angenommen habe, so haben wir diess nur seiner gedankenlosen Flüchtigkeit anzurechnen. Dass Dem. auch mit den Pythagoreern in Verbindung stand, wird mehrfach behauptet; und es ist nicht blos Thrasyllus, welcher ihn bei Diog. IX, 38 ζηλωτὴς τῶν Πυθαγορικῶν nennt, sondern der gleichen Stelle zufolge hatte schon Demokrit's Zeitgenosse Glaukus behauptet: πάντως τῶν Πυθαγορικῶν τινος ἀκοῦσαι αὐτόν, und nach Porph. V. Pyth. 3 hatte Duris Arimnestus, den Sohn des Pythagoras, als Demokrit's Lehrer bezeichnet. Er selbst hatte nach Thrasyllus b. Diog. a. a. O. eine seiner Schriften „Pythagoras" betitelt und in derselben mit Bewunderung von dem samischen Weisen gesprochen; nach Apollodor b. Diog a. a. O. war er auch mit Philolaos zusammengekommen. Aber die Aechtheit des demokritischen Πυθαγόρης ist (wie Lortzing S. 4 mit Recht bemerkt) sehr fraglich, und wenn Thrasyll's Behauptung, dass er seine ganze Lehre von Pythagoras entlehnt habe, sich auf ihn gründen sollte, wäre sie unbedingt aufzugeben; und so glaublich es ist, dass er seine hervorragenden mathematischen Kenntnisse pythagoreischer Unterweisung zu danken hatte, so gering ist doch die Verwandtschaft seiner Philosophie mit der pythagoreischen. — Um weitere Kenntnisse zu sammeln, besuchte Demokrit die südlichen und östlichen Länder. Er selbst rühmt sich in dieser Beziehung in dem Bruchstück b. Clemens Strom. I, 304 A (s. o. 39, 1. Geffers S. 23. Mullach S. 3 ff. 18 ff. B. ten Brink Philol. VII, 355 ff.) vgl. Theophrast b. Aelian V. H. IV, 20, ausgedehntere Reisen gemacht zu haben, als irgend einer seiner Zeitgenossen; im besonderen nennt er Aegypten als ein Land, wo er länger verweilte. Die Dauer dieser Reisen gibt der überlieferte Text bei Clemens im ganzen auf 80 Jahre an. Diess kann nun jedenfalls nur auf einem groben Missverständniss oder Schreibfehler beruhen. Das wahrscheinlichste ist (Papencordt Atom. doctr. 10. Mullach Democr. 19. Fr. Phil. I, 330), dass π, welches πέντε bedeutet, mit π', dem

Die Entstehung und den allgemeinen Standpunkt der Atomistik beschreibt ARISTOTELES folgendermassen. Die Elea-

Zeichen für 80, verwechselt wurde, und wirklich sagt DIODOR I, 98, Demokrit habe sich 5 Jahre in Aegypten aufgehalten; so dass demnach Dem. im ganzen 5 Jahre von Hause abwesend war und daraus in der Folge ein fünfjähriger Aufenthalt in Aegypten gemacht wurde. Spätere erzählen bestimmter, er habe sein ganzes reiches Erbtheil auf die Reisen verwendet, die ägyptischen Priester, die Chaldäer und Perser, einige sagen, auch Indien und Aethiopien, besucht (DIOG. IX, 35, aus ihm SUIDAS Δημόκρ. HESYCH. Miles. Δημόκρ., nach derselben Quelle AELIAN a. a. O.; CLEMENS a. a. O. redet nur von Babylon, Persien und Aegypten, DIODOR a. a. O. von einem fünfjährigen Aufenthalt in Aegypten, STRABO XV, 1, 38. S. 703 von Reisen durch einen grossen Theil Asiens, CIC. Fin. V, 19, 50 überhaupt von weiten, aus Wissbegierde unternommenen Reisen). Wie viel aber hieran richtig ist, lässt sich nur noch theilweise ausmitteln: nach Aegypten, Vorderasien und Persien kam Dem. ohne Zweifel, nach Indien, wie auch aus STRABO und CLEMENS a. d. a. O. hervorgeht, gewiss nicht; vgl. GEFFERS 22 ff. Den Zweck und die Frucht dieser Reisen werden wir indessen weniger in wissenschaftlicher Belehrung durch die Orientalen, als in eigener Menschen- und Naturbeobachtung zu suchen haben; Demokrit's Aussage bei CLEMENS, dass ihn niemand, auch nicht die ägyptischen Mathematiker, in der geometrischen Beweisführung übertroffen habe (über Demokrit's mathematische Kenntnisse vgl. m. auch CIC. Fin. I, 6, 20. PLUT. c. not. 39, 3 S. 1079), weist zwar auf wissenschaftlichen Verkehr, lässt aber zugleich vermuthen, dass Demokrit in dieser Beziehung von den Fremden nicht mehr viel lernen konnte; denn wenn er jene Kenntnisse erst ihrem Unterricht zu verdanken gehabt hätte, müsste er diess sagen. Was PLINIUS (H. n. XXV, 2, 13. XXX, 1, 9 f. X, 49, 137. XXIX, 4, 72. XXVIII, 8, 112 ff. vgl. PHILOSTR. V. Apoll. I, 1) von den magischen Künsten weiss, die Dem. auf seinen Reisen erlernt habe, stützt sich auf unterschobene Schriften, die schon GELL. N. A. X, 12 als solche erkannt hat, (vgl. BURCHARD Fragm. d. Mor. d. Dem. 17. MULLACH 72 ff. 156 ff.) und mag seine erste Veranlassung (wie HIRZEL Hermes XIV, 391 f. vermuthet) in D.'s Versuch einer natürlichen Erklärung der Weissagung und Magie (s. S. 838[4] f.) haben. Ebenso fabelhaft ist, wiewohl es natürlicher lautet, was über Demokrit's chronologisch unmögliche Verbindung mit Darius erzählt wird (JULIAN epist. 37. S. 413 Spanh. vgl. PLIN. H. n. VII, 55, 189; näheres S. 810, 3[4] und b. MULLACH 45. 49). Nicht anders verhält es sich auch mit der Angabe (POSIDONIUS b. STRABO XVI, 2, 25 S. 757 und SEXT. Math. XI, 363), Demokrit habe seine Atomenlehre einem uralten phönicischen Philosophen Mochus zu verdanken. Dass eine Schrift unter dem Namen dieses Mochus existirt hat, lässt sich auch nach JOSEPH. Antiquit. I, 3, 9. ATHEN. III, 126 a. DAMASC. De princ. c. 125 I, 323 R. vgl. JAMBL V. Pyth. 14. DIOG. procem. 1 nicht bezweifeln; wenn aber in dieser Schrift eine Atomenlehre, wie die demokritische, vorkam, so folgt daraus nur, dass ihr Verfasser den abderitischen, nicht, dass dieser den phönicischen

ten, | sagt er, leugneten die Vielheit der Dinge und die Bewegung, weil sich beides nicht ohne das Leere denken lasse,

Philosophen benützt hat, dem ohnediess nicht blos Demokrit, sondern auch schon Leucippus gefolgt sein müsste: die Wurzeln der Atomenlehre liegen in der früheren griechischen Wissenschaft so klar zu Tage, dass wir nicht daran denken können, sie aus der Fremde herzuleiten. Dass die Schrift des Mochus zur Zeit des Eudemus noch nicht vorhanden war, wird auch durch die Stelle des Damascius wahrscheinlich.

Den Unterricht des Leucippus scheint D. schon vor seiner Reise, die er doch nicht wohl in früher Jugend angetreten haben kann, in seiner Vaterstadt (hierüber S. 838 m.) genossen zu haben. Dass er von der Reise wieder hieher zurückkehrte, versteht sich von selbst und wird auch allgemein vorausgesetzt; Athen besuchte er (Diog. IX, 36 f. Cic. Tusc. V. 36, 104. Valer. Max. VIII, 7, ext 4) ohne Zweifel erst geraume Zeit nach seiner Zurückkunft; denn wenn er bei Diog. sagt: ἦλθον ἐς Ἀθήνας καὶ οὐδείς με ἔγνωκεν, so setzt diess voraus, dass schon Leistungen von ihm vorlagen, welche die Erwartung rechtfertigten, dass er dort nicht unbekannt sei. Im übrigen ist uns von seinem späteren Leben kaum irgend etwas zuverlässiges überliefert. Durch seine Reisen verarmt, soll er die Strafe des Verschwenders durch Vorlesung einiger Werke von sich abgewendet haben (Philo provid. II, 13. S. 52 Auch. Diog. IX, 39 f. Dio Chrys. Or. 54, 2. S. 280 R. Athen. IV, 168 b. Interpr. Horat. zu epist. I, 12, 12); andere erzählen von ihm, was sonst theils von Anaxagoras, theils von Thales (s. o. 183, 1) berichtet wird, er habe sein Vermögen vernachlässigt, aber durch die Spekulation mit den Oelpressen seine Tadler beschämt (Cic. Fin. V, 29, 87. Horat. ep. I, 12, 12 und die Scholien z. d. St. Plin. H. n. XVIII, 28, 273. Philo vit. contempl. 891 C Hösch., und nach ihm Lactant. Instit. III, 23); Valer. a. a. O. lässt ihn den grössten Theil seiner unermesslichen Reichthümer dem Staat schenken, um ungestörter der Wissenschaft leben zu können. Es fragt sich jedoch, ob auch nur die erste von diesen Angaben irgend einen thatsächlichen Anlass hat. Um nichts besser steht es mit der Behauptung (Antisth. b. Diog. IX. 38, vgl. Mullach S, 64, dessen τάρφεσι für τάφοις aber verfehlt ist, Lucian Philops. 32), dass er sich in Grabmälern und Einöden aufgehalten habe, des Märchens von seiner freiwilligen Blindheit (Gell. N. A. X, 17. Cic. Fin. a. a. O. Tusc. V, 39, 114. Tertull. Apologet. c. 46; m. s. dagegen Plut. curiosit. c. 12, S. 521 f.) nicht zu erwähnen, das wohl durch seine Aeusserungen über die Unzuverlässigkeit der Sinne veranlasst wurde (vgl. Cic. Acad. II, 23, 74, wo für diese Ansicht der Ausdruck *excoecare, sensibus orbare*, gebraucht ist); es ist mir diess wenigstens, auch nach Hirzel's Bemerkungen a. a. O. 392, noch immer die wahrscheinlichste Erklärung. Glaubwürdiger lautet es, wenn von Petronius Sat. c. 88. S. 424 Burm. gesagt wird, er habe sein Leben mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen zugebracht; ebendahin gehört das Geschichtchen b. Plut. Qu. conv. I, 10, 2, 2. Auch das mag wahr sein, dass er bei seinen Mitbürgern hoher Verehrung genoss und von ihnen den Beinamen σοφία erhielt

das | Leere aber nichts sei. Leucippus gab ihnen zu, dass ohne das Leere keine Bewegung möglich sei, und dass das

(Clemens Strom. VI, 631 D. Aelian V. H. IV, 20); dass ihm dagegen die Herrschaft über seine Vaterstadt angetragen worden sei (Suid. Δημόκρ.), ist höchst unwahrscheinlich. Ob er verheirathet war, wissen wir nicht; eine Anekdote, die es voraussetzt (bei Antonius Mel. 609. Mullach Fr. mor. 180), ist schlecht verbürgt, das Gegentheil aus seinen Aeusserungen über die Ehe (s. u.) nicht sicher zu erschliessen. Die später verbreitete, aber (wie Hirzel a. a. O. 395 zeigt) nicht über die Zeit des Augustus hinauf nachzuweisende Angabe, dass er über alles gelacht habe (Sotion b. Stob. Floril. 20, 53. Horaz epist. II, 1, 194 ff. Juvenal. Sat. X, 33 ff. Sen. De ira II, 10. tranquill. 15, 2. Lucian v. auct. c. 13. Hippol. Refut. I, 12. Aelian V. H. IV, 20. 29. Suid. Δημόκρ.; m. s. dagegen Democr. Fr. mor. 167), erweist sich auf den ersten Blick als eine müssige Erfindung; und sie bleibt diess auch, wenn er wirklich (wie Hirzel vermuthet) in seiner Schrift π. εὐθυμίης das eitle Treiben der Menschen für lächerlich erklärt haben sollte. Nicht minder ungereimt ist, was von der Magie und den Weissagungen des Philosophen erzählt wird (s. o. und Plin. H. n. XVIII, 28, 273. 35, 341. Clem. Strom. VI, 631 D. Diog. IX, 42. Philostr. Apoll. VIII, 7, 28). Zu vielen Erdichtungen hat auch seine angebliche Verbindung mit Hippokrates Anlass gegeben, der nach Cels. De medic. præf. Ps.-Soran. v. Hippocr. (Opp. ed. Kühn III, 850) von manchen zu seinem Schüler gemacht wurde. Schon bei Diog. IX, 42. Aelian V. H. IV, 20. Athenag. Suppl. c. 27 lassen sich die Grundlagen der Sage erkennen, welche in der Folge in den angeblichen Briefen der beiden Männer (Hippocr. Opp. ed. Kühn T. III) auf's abenteuerlichste ausgeführt worden ist; m. s. Mullach 74 ff. Um nichts glaubwürdiger sind endlich auch die mancherlei Angaben über das Ende des Philosophen b. Diog. IX, 43. Athen. II, 46 e. Lucian Macrob. c. 18. M. Aurel. III, 3 u. a. (s. Mullach 89 ff.), und auch die allgemeinere Aussage des Lucrez III, 1037 ff., dass er im Gefühl der Altersschwäche seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht habe, steht keineswegs sicher; von der Angabe in den Florilegien des Antonius (I, 58) und Maximus (c. 36) zeigt Freudenthal Rh. Mus. XXXV, 429, dass sie durch eine Verwirrung in den Handschriften auf Demokrit übertragen wurde.

An Reichthum des Wissens allen, an Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens den meisten früheren und gleichzeitigen Philosophen überlegen, ist Demokrit durch die seltene Vereinigung beider Vorzüge der Vorgänger des Aristoteles geworden, der ihn sehr häufig anführt, vielfach benützt, und mit unverkennbarer Achtung von ihm redet. (Belege werden sich später ergeben; dass sich auch Theophrast und Eudemus eingehend mit Demokrit beschäftigt haben, zeigt Papencordt a. a. O. S. 21.) Seine vielseitige schriftstellerische Thätigkeit hätte nach den uns überlieferten Titeln und Bruchstücken mathematische, naturwissenschaftliche, ethische, ästhetische, grammatische und technische Gegenstände umfasst; Diog. I, 16 nennt ihn als einen von den fruchtbarsten philosophischen Schriftstellern, und statt

Leere als ein | Nichtseiendes betrachtet werden müsse; aber er glaubte nichtsdestoweniger die Wirklichkeit der Erscheinungen, des Entstehens und Vergehens, der Bewegung und der Vielheit, retten zu können, indem er annahm, neben dem Seienden oder dem Vollen gebe es auch das Nichtseiende oder das Leere. Das Seiende sei nämlich nicht blos Eines, sondern

seines Namens hier mit Nietzsche Rh. Mus. XXV, 220 f. den des Demetrius (Phalereus) zu setzen, haben wir um so weniger Veranlassung, da derselbe Diogenes IX, 45 ff. nach Thrasyllus nicht weniger als 15 Tetralogieen demokritischer Schriften verzeichnet, unter denen die physikalischen den grössten Raum einnehmen. Ausserdem wird noch eine Anzahl unächter Schriften genannt; wahrscheinlich befinden sich deren aber auch unter den angeblich ächten nicht wenige (Suid. Δημόκρ. will nur zwei als ächt gelten lassen); der Name des Thrasyllus wenigstens gibt für das Gegentheil bei Demokrit so wenig, als bei Plato, eine Bürgschaft. Vgl. Burchard Fragm. d. Mor. d. Dem. 16 f. Rose De Arist. libr. ord. 6 f. vermuthet eine sehr frühe Unterschiebung demokritischer Schriften, und erklärt namentlich die ethischen sämmtlich für unächt; umsichtiger urtheilt Lortzing a. a. O., welcher zwei ethische Schriften, π. εὐθυμίης und ὑποθῆκαι, für ächt und für die Quelle unserer meisten moralischen Bruchstücke hält, die übrigen verwirft oder bezweifelt, während R. Hirzel Herm. XIV, 354 ff. durch seinen scharfsinnigen Versuch, die Schrift π. εὐθυμίης mit Hülfe von Seneca De tranquillitate, den pseudohippokratischen Briefen u. s. w. zu reconstruiren, zu dem Ergebniss (S. 383 f.) geführt wird, die genannte Schrift sei die einzige, welche sich von Dem. über den Anfang der Kaiserzeit hinaus erhalten hatte, und auch die ὑποθῆκαι nur ein Theil derselben; wofür ein Auszug, nach Art des epiktetischen Enchiridion, vielleicht noch genauer wäre. Die Angaben der Alten über die einzelnen Schriften s. m. bei Heimsöth S. 41 f. Mullach 93 ff; über das Verzeichniss des Diogenes ist auch Schleiermacher's Abhandlung v. J. 1815. WW. 3te Abth. III, 193 ff. zu vergleichen. Die Bruchstücke derselben (von denen die meisten, darunter auch manche unsichere oder unächte, den moralischen Werken angehören) findet man b. Mullach, vgl. Burchard und Lortzing in den angeführten Schriften, B. ten Brink im Philol. VI, 577 ff. VIII, 414 ff. Wegen seiner gehobenen, an's dichterische anstreifenden Sprache wird Demokrit von Cicero Orat. 20, 67. De Orat. I, 11, 49 mit Plato zusammengestellt; Derselbe rühmt Divin. II, 64, 133 die Klarheit seiner Darstellung, während Plut. qu. conv. V, 7, 6, 2 ihren Schwung bewundert; selbst Timon b. Diog. IX, 40 erwähnt seiner mit Anerkennung, und Dionys. De compos. verb. c. 24 setzt ihn als philosophischen Musterschriftsteller Plato und Aristoteles an die Seite (vgl. auch Papencordt S. 19 f. Burchardt Fragm. d. Moral. d. Dem. 5 ff.). Seine Schriften, die Sextus noch vor sich gehabt hat, lagen Simplicius nicht mehr vor (s. Papencordt S. 22); die Auszüge des Stobäus stammen sicher aus älteren Sammlungen.

es bestehe aus unendlich vielen unsichtbar kleinen Körpern, die sich im Leeren bewegen. Auf der Verbindung und Trennung dieser Körper beruhe das Werden und das Vergehen, die Veränderung und Wechselwirkung der Dinge[1]). Leucipp und Demokrit sind mit | Parmenides und Empedokles darüber einverstanden, dass weder ein Werden noch ein Vergehen im strengen Sinn möglich sei[2]); sie geben nicht minder

1) Gen. et corr. I, 8 (s. o. 766, 1): *ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος* (das heisst aber nicht: Leuc. und Dem. seien in allen Stücken mit einander einig gewesen, sondern: sie haben alle Erscheinungen streng wissenschaftlich aus den gleichen Principien erklärt), *ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστίν. ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον* u. s. w. (s. o. 612, 2) . . . *Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν, ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι· τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα· ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾷν· ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον, ἀλλ' ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ἄλλων τινές φασι πάσχειν διὰ πόρων, οὕτω πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ πᾶν τὸ πάσχειν τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον, διὰ τοῦ κενοῦ γινομένης τῆς διαλύσεως καὶ τῆς φθορᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς αὐξήσεως ὑπεισδυομένων στερεῶν.* Statt der oben gesperrt gedruckten Worte hatte ich früher vermuthet: *καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν ἧσσον τὸ μὴ ὄν φησιν εἶναι.* Wiewohl man sich aber hiefür ausser dem passenden des Sinns auch auf die S. 849, 2 anzuführenden Stellen aus Aristoteles und Simplicius stützen könnte, so scheint mir doch jetzt die überlieferte Lesart gleichfalls zulässig, wenn wir nämlich die Worte *καὶ — εἶναι* erklären: „so gibt er auch weiter zu, dass kein seiendes ein nichtseiendes sein könne". Noch einfacher ist es, mit Cod. E im unmittelbar vorhergehenden zu lesen: *ὡς οὐκ ἂν κίν. οὖσ.* u. s. w.; dann fängt der Nachsatz mit *τό τε κενὸν* an, und die Erklärung bietet keine Schwierigkeit. Prantl schiebt hinter „*τό τε κενὸν μὴ ὂν*" ein: *ποιεῖ κενὸν μὴ ὄν*, was mir aber theils von dem handschriftlichen Texte zu weit abliegt, theils auch nicht recht aristotelisch lautet. Zur Sache vgl. m. Simpl. a. a. O.; Philop. z. u. St. S. 35 b m gibt nichts neues.

2) Arist. Phys. III, 4. 203 a 33: *Δημόκριτος δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν.* Alex. z. Metaph. IV, 5. 1009 a 26 S. 260, 24 Bon. von Demokrit: *ἡγούμενος δὲ μηδὲν γίνεσθαι ἐκ τοῦ μὴ*

zu, was unmittelbar hieraus folgte[1]), dass sich das Seiende als solches nicht verändere, dass daher weder vieles aus Einem, noch Eines aus vielem werden könne[2]); sie müssen einräumen, dass es der Dinge nur dann mehrere sein werden, wenn das Seiende durch das Nichtseiende oder das Leere getrennt ist[3]); sie bemerken endlich auch, die Bewegung | wäre ohne die

ὄντος. Diog. IX, 44: *μηδέν τ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι.* Stob. Ekl. I, 414: *Δημόκριτος* u. s. w. *συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰςάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως. οἱ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίγνεσθαι.*

1) Vgl. S. 561, 1. 4.

2) S. S. 847, 1 und Arist. De cœlo III, 4. 303 a 5: *φασὶ γὰρ (Λεύκ. καὶ Δημόκρ.) εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὔτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.* Metaph. VII, 13. 1039 a 9: *ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν* (Demokrit) *ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ.* Ps.-Alex. z. d. St. 495, 4 Bon.: *ὁ Δημόκριτος ἔλεγεν ὅτι ἀδύνατον ἐκ δύο ἀτόμων μίαν γενέσθαι (ἀπαθεῖς γὰρ αὐτὰς ὑπετίθετο) ἢ ἐκ μιᾶς δύο (ἀτμήτους γὰρ αὐτὰς ἔλεγεν).* Aehnlich Simpl. De cœlo 271 a 43 f. 133 a 18 f. (Schol. 514 a 4. 488 a 26).

3) Arist. gen. et corr. a. a. O. Phys. I, 3, s. o. 595, 1. Phys. IV, 6. 213 a 31 (gegen die Versuche, mit denen Anaxagoras die Annahme des leeren Raums widerlegen wollte): *οὔκουν τοῦτο δεῖ δεικνύναι, ὅτι ἔστι τι ὁ ἀήρ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστὸν οὔτε ἐνεργείᾳ ὄν, ὃ διαλαμβάνει τὸ πᾶν σῶμα ὥστ' εἶναι μὴ συνεχές, καθάπερ λέγουσι Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος καὶ ἕτεροι πολλοὶ τῶν φυσιολόγων.* M. vgl. hiemit, was S. 561. 1. 4 aus Parmenides angeführt wurde. Schon diese Stelle würde nun ausreichen, um die Vermuthung (Chiapelli Melisso 27) zu widerlegen, dass erst Demokrit den Begriff des Leeren rein gefasst, Leucippus dagegen mit den Pythagoreern (von denen wir aber nicht wissen, wie frühe sich das S. 436 besprochene bei ihnen fand) unter dem Leeren eine luftartige Substanz verstanden habe. Nimmt man vollends die S. 847, 1. 849, 2 angeführten aristotelischen und theophrastischen Zeugnisse hinzu, so kann darüber kein Zweifel bestehen, dass Leucippus mit dem Leeren genau dasselbe bezeichnen wollte wie sein Schüler. Eine luftartige Flüssigkeit konnte doch nicht das Nichtseiende genannt werden. Auf Ps.-Arist. De Mel. 6. 980 a 7 durfte sich Ch. nicht berufen: theils weil dieses Zeugniss Aristoteles und Theophrast gegenüber ohne alles Gewicht wäre, theils aber auch, weil es gar nicht besagt, dass in den *λόγοι Λευκίππου* (worüber S. 837, 4 g. E.) das *κενὸν* sich nicht finde, sondern nur, dass darin vom *διῃρῆσθαι* im Sinn des *κενὸν* gesprochen werde, sofern nämlich Leucippus wie (nach S. 612) Melissus voraussetzte, die Dinge können nur durch das Leere getrennt sein.

Annahme eines leeren Raumes undenkbar[1]). Statt aber desshalb mit den Eleaten die Vielheit und die Veränderung für einen blossen Schein zu halten, schliessen sie umgekehrt: da es in der Wirklichkeit viele Dinge gebe, welche entstehen und vergehen, sich verändern und sich bewegen, und da alles diess ohne die Annahme des Nichtseienden unmöglich wäre, so müsse dem Nichtseienden gleichfalls ein Sein zukommen. Sie stellen demnach dem Grundsatz des Parmenides, dass das Nichtseiende in keiner Beziehung s e i, die kühne Behauptung entgegen, das Seiende sei um nichts mehr, als das Nichtseiende[2]), das Ichts (wie Demokrit sagte) um nichts mehr, als das Nichts[3]). Das Seiende ist ihnen aber, wie es auch die Eleaten gefasst hatten[4]), das Volle, das Nichtseiende das Leere[5]).

1) Arist. gen. et corr. a. a. O. Phys. a. a. O. 213 b 4: *λέγουσι δ' ἓν μὲν* (für's erste) *ὅτι κίνησις ἡ κατὰ τόπον οὐκ ἂν εἴη (αὕτη δ' ἐστὶ φορὰ καὶ αὔξησις)· οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν* („es scheine, dass keine Bewegung sein könnte", nicht wie es Grote Plato I, 70 versteht: „die Bewegung könnte nicht vorhanden zu sein scheinen"). Demokrit's Beweisführung für diesen Satz wird sogleich, das Verhältniss der atomistischen Bestimmungen über das Leere zu denen des Melissus später besprochen werden.

2) Arist. Metaph. I, 4. 985 b 4: *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὂν τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὂν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν ὅτι ο ὐ δ ὲ τ ὸ κ ε ν ὸ ν τ ο ῦ σ ώ μ α τ ο ς), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.* Statt *οὐδὲ . . . σώματος* ist hier zu setzen: *οὐδὲ τὸ κενὸν ἔ λ α τ τ ο ν τοῦ σώμ.*; vgl. Simpl. Phys. 28, 13 (Theophrast): *τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν ἔλεγεν εἶναι* (Leuc.) *καὶ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι, ὅπερ μὴ ὂν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναί φησι.*

3) Plut. adv. Col. 4, 2. S. 1109: (*Δημόκριτος*) *διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα μηδὲν δὲ τὸ κενὸν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.* Das Wort *δὲν*, in späterer Zeit ebenso veraltet, wie jetzt das altdeutsche Ichts, findet sich auch bei Alcäus Fr. 76 Bergk. Auch in Galen's Bericht De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 Kühn, wird statt *ἓν* mit Grund *δὲν* vermuthet.

4) S. o. 563 f.

5) S. A. 1. 2. 3. 847, 1. Arist. Phys. I, 5 Anf.: *πάντες δὲ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν . . . καὶ Δημόκριτος τὸ στερεὸν καὶ κενὸν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὂν, τὸ δ' ὡς οὐκ ὂν εἶναί φησιν.* Metaph. IV, 5. 1009 a 26: *καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος· καὶ γὰρ οὗτος τὸ κενὸν καὶ τὸ πλῆρες ὁμοίως καθ' ὁτιοῦν ὑπάρχειν μέρος, καίτοι*

Jener Satz besagt mithin, alles bestehe aus dem raumerfüllenden Stoff und dem leeren Raume[1]). Diese beiden dürfen aber nicht blos neben einander sein, wenn sich die Erscheinungen aus ihnen erklären lassen sollen, sondern sie sind nothwendig in einander, so dass das Volle durch das Leere, das Seiende durch das Nichtseiende getheilt, und durch die wechselnden Verhältnisse seiner Theile die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Dinge möglich gemacht ist[2]). Dass diese Theilung nicht in's unendliche gehen könne, dass mithin als die letzten Bestandtheile aller Dinge untheilbare Körperchen anzunehmen seien, bewies Demokrit mit der ihm von Zeno an die Hand gegebenen[3]) Bemerkung, eine absolute Theilung würde keine Grösse, also überhaupt nichts mehr übrig lassen[4]); jene An-

τὸ μὲν ὂν τούτων εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν, Späterer nicht zu erwähnen. Für das Volle scheint nach Theophrast (Anm. 2) schon Leucippus ναστὸν (= στερεὸν) gesagt zu haben; bestimmter bezeugt diess Arist. Fr. 208 (s. u. 851, 1) von Demokrit. Vgl. Simpl. De cœlo 271 a 43. Schol. 514 a 4 und unten S. 852, 3. Alex. zu Metaph. 985 b 4. S. 27, 3 Bon.: πλῆρες δὲ ἔλεγον τὸ σῶμα τὸ τῶν ἀτόμων διὰ ναστότητά τε καὶ ἀμιξίαν τοῦ κενοῦ. Nach Theod. cur. gr. aff. IV, 9. S. 57 hätte Demokrit für die Atome ναστὰ gesagt, Metrodor ἀδιαίρετα, Epikur ἄτομα, wir werden das letztere aber S. 851, 1. 852, 3 auch bei Demokrit finden. Auch Stob. Ekl. I, 306 gibt an: Δημόκρ. τὰ ναστὰ καὶ κενά, ähnlich I, 348. Vgl. Mullach S. 142.

1) Für die Annahme des leeren Raums bediente sich Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6. 213 b folgender Gründe: 1) die räumliche Bewegung könne nur im Leeren stattfinden, denn das Volle könne kein anderes in sich aufnehmen (was dann weiter durch die Bemerkung gestützt wird, wenn zwei Körper in demselben Raum sein könnten, so müssten ebensogut unzählige Körper darin sein und der kleinste Körper den grössten in sich aufnehmen können); 2) die Verdünnung und Verdichtung sei nur durch den leeren Raum zu erklären (vgl. c. 9 Anf.); ebenso 3) das Wachsthum nur daraus, dass die Nahrung in die leeren Zwischenräume der Körper eindringe. 4) Endlich glaubte Demokrit bemerkt zu haben, dass ein Gefäss mit Asche gefüllt noch ebenso viel Wasser fasse, wie wenn es leer sei, so dass also die Asche in die leeren Zwischenräume des Wassers verschwinde.

2) Vgl. Arist. Metaph. IV, 5. (S. 849, 5) Phys. IV, 6 (S. 848, 2) und dazu Themist. Phys. S. 284 Sp.

3) S. o. S. 591.

4) Arist. Phys. I, 3 (s. S. 595, 1). gen. et corr. I, 2. 316 a 13 ff., wo der in unserem Text angegebene Grundgedanke des Beweises wohl jedenfalls Demokrit angehört, wenn auch die dialektische Ausführung desselben theilweise von Aristoteles selbst herrühren sollte. Im vorhergehenden sagt Aristoteles, was als Beweis seiner Achtung vor Demokrit angeführt zu

nahme war aber auch abgesehen | davon durch den Begriff des Seienden, welchen die Atomiker von den Eleaten entlehnt hatten, gefordert, denn das Seiende kann diesem Begriff gemäss ursprünglich nur als untheilbare Einheit bestimmt werden. Leucipp und Demokrit denken sich demnach das Körperliche aus solchen Theilen zusammengesetzt, die selbst nicht weiter theilbar sind, alles besteht nach ihnen aus den Atomen und dem Leeren[1]).

Auf die Atome werden nun alle die Merkmale übertragen, welche die Eleaten dem Seienden beigelegt hatten. Sie sind

werden verdient, die Atomenlehre Demokrit's und Leucipp's habe weit mehr für sich, als die des platonischen Timäus; *αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾷν* (sc. *τὸν Πλάτωνα*) *ἡ ἀπειρία. διὸ ὅσοι ἐνῳκήκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς αἳ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν· οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾷον. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες· περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν φασιν ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι.* Philop. gen. et corr. 7 a u. 8 b u. scheint nur Aristoteles zur Quelle zu haben.

1) Demokr. Fr. phys. 1 (Sext. Math. VII, 135. Pyrrh. I, 213 f. Plut. adv. Col. 8, 2. Galen De elem. sec. Hipp. I, 2. I, 417 K.): *νόμῳ γλυκὺ καὶ* (dieses *καὶ* ist wohl zu streichen) *νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὸ ἄτομα μόνον καὶ κενόν.* Arist. Fr. 208 (202) b. Simpl. De cœlo 133 a 6 ff. (aus der Schrift *π. Δημοκρίτου*): *Δημ. ἡγεῖται τὴν τῶν ἀϊδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας τὸ πλῆθος ἀπείρους· ταύταις δὲ τόπον ἄλλο ὑποτίθησιν ἄπειρον τῷ μεγέθει, προσαγορεύει δὲ τὸν μὲν τόπον τοῖσδε τοῖς ὀνόμασι, τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, τῶν δε οὐσιῶν ἑκάστην τῷ τῷδε καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι. νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις, ὑπάρχειν δὲ αὐταῖς παντοίας μορφὰς καὶ σχήματα παντοῖα καὶ κατὰ μέγεθος διαφοράν* (*—άς*). *ἐκ τούτων οὖν ἤδη καθάπερ ἐκ στοιχείων γεννᾶσθαι καὶ συγκρίνεσθαι τοὺς ὀφθαλμοφανεῖς* (vielleicht demokritisch) *καὶ τοὺς αἰθητοὺς ὄγκους.* Weitere Belege sind überflüssig. Dass der Name *ἄτομα* oder *ἄτομοι* schon Demokrit und wahrscheinlich schon Leucipp angehört, erhellt auch aus Simpl. Phys. 28, 9. 36, 1. De cœlo 109 b 43 (s. u. 852, 3). Cic. Fin. I, 6, 17. Plut. adv. Col. 8, 4 f. (s. S. 853, 1). Sonst heissen sie auch *ἰδέαι* oder *σχήματα* (s. u. 853, 1. 856, 1), im Gegensatz zum Leeren *ναστὰ* (s. S. 849, 5), und als die ursprünglichen Substanzen nach Simpl. Phys. 310 a m angeblich auch *φύσις*, letzteres scheint jedoch ein Missverständniss zu sein.

ungeworden und unvergänglich, denn die Urbestandtheile aller Dinge können nicht aus einem anderen entstanden sein, und nichts kann sich in das Nichts auflösen [1]). Sie sind schlechthin | erfüllt, ohne dass ein leerer Raum in ihnen wäre [2]), und desshalb untheilbar; denn eine Theilung und Vielheit ist nur möglich, wo das Seiende oder das Volle durch das Nichtseiende oder das Leere getrennt ist, in einen Körper, der schlechterdings keinen leeren Zwischenraum hat, kann nichts eindringen, durch das seine Theile getrennt würden [3]). Sie sind aus demselben Grund in ihrem inneren Zustand und ihrer Beschaffenheit keiner Veränderung unterworfen, denn das Seiende als solches ist unveränderlich, was daher keinerlei Nichtseiendes in sich hat, das muss sich selbst durchaus gleich bleiben; wo keine Theile und keine leeren Zwischenräume sind, da kann ja keine Verschiebung der Theile stattfinden, was kein anderes in sich eindringen lässt, kann keine äussere

1) S. S. 847, 2. Plac. I, 3, 28. Um zu zeigen, dass nicht alles geworden sei, berief sich Demokrit auch auf die Anfangslosigkeit der Zeit, Arist. Phys. VIII, 1. 251 b 15.

2) Arist. gen. et corr. I, 8 (s. o. 847, 1): *τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν.* Philop. z. d. St. 36 a m: die Untheilbarkeit der Atome bewies Leucipp so: *ἕκαστον τῶν ὄντων ἔστι κυρίως ὄν· ἐν δὲ τῷ ὄντι οὐδέν ἐστιν οὐκ ὄν, ὥστε οὐδὲ κενόν. εἰ δὲ οὐδὲν κενὸν ἐν αὐτοῖς, τὴν δὲ διαίρεσιν ἄνευ κενοῦ ἀδύνατον γενέσθαι, ἀδύνατον ἄρα αὐτὰ διαιρεθῆναι.*

3) Arist. Metaph. VII, 13. De cœlo III, 4; s. o. 848, 2. gen. et corr. I, 8. 325 b 5: *σχεδὸν δὲ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ ἀναγκαῖον λέγειν ὥσπερ καὶ Λεύκιππός φησιν· εἶναι γὰρ ἄττα στερεὰ, ἀδιαίρετα δὲ, εἰ μὴ πάντη πόροι συνεχεῖς εἰσιν.* Philop. s. vor. Anm., dessen Aussage freilich nur als willkürliche Erläuterung der aristotelischen zu betrachten ist (s. S. 612, 2). Simpl. Phys. 82, 1: Dem.'s Atom ist untheilbar *τῷ μόρια μὲν ἔχειν καὶ μέγεθος, ἀπαθὲς δὲ εἶναι διὰ στεῤῥότητα καὶ ναστότηται.* De cœlo 109 b 43, Schol. 484 a 24: *ἔλεγον γὰρ οὗτοι* (Leucipp und Demokrit) *ἀπείρους εἶναι τῷ πλήθει τὰς ἀρχὰς, ἃς καὶ ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους ἐνόμιζον καὶ ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι καὶ ἀμοίρους τοῦ κενοῦ.* (Dass Simpl. im Widerspruch damit De cœlo 272 b 12 ff. den Atomen Theile abspreche, ist eine unrichtige Angabe von Brieger Urbewegung d. Atome 7. S. thut diess weder hier noch 271 b 15 f.) Cic. Fin. I, 17: *corpora individua propter soliditatem.* Vgl. S. 848, 3. 849, 2. Als untheilbare, durch keinen Zwischenraum unterbrochene Grösse ist jedes Atom *ἓν ξυνεχὲς*, wie das Seiende der Eleaten, dessen Untheilbarkeit Parmenides gleichfalls aus seiner absoluten Gleichartigkeit bewiesen hatte; s. S. 560, 2. 559, 2.

Einwirkung und keinen Stoffwechsel erfahren[1]). Die Atome sind endlich ihrer Substanz nach schlechthin | einfach und alle einander gleichartig[2]); denn theils können sie, wie Demokrit glaubt, nur unter dieser Bedingung auf einander wirken[3]),

1) M. s. S. 847, 1. 848, 2. Arist. De cœlo III, 7 (S. 758, 2); gen. et corr. I, 8. 325 a 36: ἀναγκαῖον ἀπαθές τε ἕκαστον λέγειν τῶν ἀδιαιρέτων, οὐ γὰρ οἷόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ. Plut. adv. Col. 8, 4: τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ ἀδιαφόρους ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας· ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις, ἢ συμπέσωσιν, ἢ περιπλακῶσι, φαίνεσθαι τῶν ἀθροιζομένων τὸ μὲν ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ, τὸ δὲ φυτὸν, τὸ δ' ἄνθρωπον· εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ἰδέας (al. ἰδίως) ὑπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηδέν· ἐκ μὲν γὰρ τοῦ μὴ ὄντος οὐκ εἶναι γένεσιν, ἐκ δὲ τῶν ὄντων μηδὲν ἂν γενέσθαι τῷ μήτε πάσχειν μήτε μεταβάλλειν τὰς ἀτόμους ὑπὸ στεῤῥότητος, ὅθεν οὔτε χρόαν ἐξ ἀχρώστων, οὔτε φύσιν ἢ ψυχὴν ἐξ ἀποίων καὶ [ἀψύχων] ὑπάρχειν (und desshalb könne aus ihnen, da sie farblos seien, keine Farbe, da sie eigenschafts- und leblos seien, keine φύσις oder Seele entstehen, sofern wir nämlich nicht blos die Erscheinung, sondern das Wesen der Dinge in's Auge fassen). Galen De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 f. K.: ἀπαθῆ δ' ὑποτίθενται τὰ σώματα εἶναι τὰ πρῶτα . . . οὐδ' ἀλλοιοῦσθαι κατά τι δυνάμενα ταύτας δὴ τὰς ἀλλοιώσεις, ἃς ἅπαντες ἄνθρωποι πεπιστεύκασιν εἶναι . . . οἷον οὔτε θερμαίνεσθαί τί φασιν ἐκείνων οὔτε ψύχεσθαι u. s. w. (s. o. 851, 1) μήτ' ἄλλην τινὰ ὅλως ἐπιδέχεσθαι ποιότητα κατὰ μηδεμίαν μεταβολήν. Diog. IX, 44: ἐξ ἀτόμων . . . ἅπερ εἶναι ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στεῤῥότητα. Simpl. s. vor. Anm.

2) Arist. Phys. III, 4. Philop. und Simpl. z. d. St. s. u. S. 857, 1. Arist. De cœlo I, 7. 275 b 29: εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὥσπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος διωρισμένα τῷ κενῷ, μίαν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων τὴν κίνησιν. διώρισται μὲν γὰρ τοῖς σχήμασιν· τὴν δὲ φύσιν εἶναί φασιν αὐτῶν μίαν, ὥσπερ ἂν εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένον. Desshalb nennt Arist. Phys. I, 2. 184 b 21 die Atome τὸ γένος ἕν, σχήματι δὲ ἢ εἴδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας, Simpl. z. d. St. 43, 26: ὁμογενεῖς καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ebd. 166, 6: τὸ εἶδος αὐτῶν καὶ τὴν οὐσίαν ἓν καὶ ὡρισμένον, De cœlo 111 a 5, Schol. 484 a 34: ἀτόμους ὁμοίας τὴν φύσιν (ὁμοιοφυεῖς K.).

3) Arist. gen. et corr. I, 7. 323 b 10: Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος (über das ποιεῖν und πάσχειν). φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τό τε ποιοῦν καὶ πάσχον. οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ᾗ ἕτερα, ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς. Theophr. De sensu 49: ἀδύνατον δέ φησι [Δημόκρ.] τὸ [l. τὰ] μὴ ταὐτὰ πάσχειν, ἀλλὰ καὶ ἕτερα ὄντα ποιεῖν οὐχ ἕτερα [l. οὐχ ᾗ ἕτ.], ἀλλ' ᾗ [l. ᾗ] ταὐτόν τι πάσχει [l. ὑπάρχει], τοῖς ὁμοίοις. Dass Demokrit von diesem Grundsatz die oben angenommene Anwendung machte, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber an und für sich wahrscheinlich. Aehnliches

theils aber ist überhaupt jede Verschiedenheit des einen von dem andern, wie diess schon Parmenides gezeigt hatte[1]), eine Folge des Nichtseins, wo reines Sein ohne alles Nichtsein ist, da ist nur Eine und dieselbe Beschaffenheit dieses Seins möglich; nur unsere Sinne zeigen uns Dinge von qualitativ bestimmter und verschiedener Beschaffenheit, den Urkörpern selbst, den Atomen, dürfen wir keine von diesen besonderen Eigenschaften, sondern nur dasjenige beilegen, ohne welches ein Seiendes, oder | ein Körper, sich überhaupt nicht denken lässt[2]). Das Seiende ist, mit andern Worten, nur die raumerfüllende Substanz, der Stoff als solcher, nicht ein irgendwie bestimmter Stoff, denn jede Bestimmung ist Ausschliessung, jeder bestimmte Stoff ist das nicht, was die anderen sind, er ist also nicht blos ein seiendes, sondern zugleich auch ein nichtseiendes[3]). Die atomistische Lehre über das Seiende

fanden wir S. 260, 2 bei Diogenes, und da dieser (nach S. 274) Leucippus benützt hatte, ist es wohl möglich, dass diese wichtige Bemerkung ursprünglich Leucippus angehört.

1) S. S. 560, 2 vgl. 848, 3.

2) Vgl. S. 851, 1. Sext. Math. VIII, 6: Demokrit hält nur das Unsinnliche für ein Wirkliches *διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητὸν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἐχουσῶν φύσιν.* Minder genau nennen Plutarch und Galen a. d. a. O. die Atome schlechtweg *ἄποια* und *ἀπαθῆ*. Näheres über die Eigenschaften, welche ihnen zukommen oder abzusprechen sind, sogleich.

3) Dass die alten Atomisten zu dieser Annahme nicht, wie die neueren, „durch eine Analyse der objektiven Naturprocesse gekommen sind“, glaube auch ich mit Bäumker Probl. d. Mat. 87, und sehe in der S. 853, 3 angeführten Bemerkung mehr eine nachträgliche Bestätigung derselben als ihr entscheidendes Motiv. Um nichts wahrscheinlicher ist mir aber die Vermuthung, sie habe sich ihnen, von ihrer Erkenntnisstheorie aus, durch die Erwägung ergeben, dass nur das zum objektiven Wesen der Dinge gehören könne, was nicht, wie ihre sinnlichen Qualitäten (warm, kalt u. s. f.), bald so, bald anders erscheine. Denn auch hier ist zwischen den Gründen, mit denen jene Bestimmung von Demokrit vertheidigt wurde, und denen zu unterscheiden, aus denen sie ursprünglich hervorgieng. Diese bestehen, schon bei Leucippus, nach Aristoteles' unzweifelhaft zutreffender Darstellung (s. o. S. 843 ff.), in der Absicht, die Thatsachen der Erfahrung aus dem Vollen und dem Leeren als ihren einzigen Ursachen zu erklären. Darin lag unmittelbar, dass dem Vollen, den Atomen, ausser der Raumerfüllung und ihren näheren Modifikationen keine weiteren Eigenschaften beigelegt werden durften, dass sie alle für qualitativ gleich und ihre qualitativen Unterschiede

unterscheidet sich in allen diesen Beziehungen nur dadurch von der eleatischen, dass sie das auf die vielen Einzelsubstanzen überträgt, was Parmenides von der Einen allgemeinen Substanz oder dem Weltganzen ausgesagt hatte.

Wie gross aber auch die Gleichartigkeit und Unveränderlichkeit der Atome sein mag, so weit darf sie doch nicht gehen, dass die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der abgeleiteten Dinge dadurch unmöglich gemacht würde. Können daher unsere Philosophen keine qualitativen Unterschiede unter den Atomen annehmen, so müssen sie nur um so mehr darauf dringen, dass dieselben in quantitativer Beziehung, hinsichtlich ihrer Form, ihrer Grösse und ihres gegenseitigen Verhältnisses im Raume, sich möglichst ungleich gedacht werden. Demokrit sagte daher, die Atome unterscheiden sich durch ihre Gestalt, ihre Ordnung und ihre Lage[1]; ausserdem werden aber auch Unterschiede | der Grösse und der Schwere erwähnt. Als der Grundunterschied ist der der Gestalt zu betrachten, welcher desshalb nicht selten auch allein hervorgehoben wird[2]), und

für einen blossen Sinnenschein erklärt werden mussten: diese Behauptung ist nicht der Grund, sondern die Folge von der Gleichartigkeit aller Stoffe, welche sich ihrerseits aus dem parmenideïschen Begriff des Seienden mit Nothwendigkeit ergab, wenn der Versuch gemacht wurde, ohne eine weitere Voraussetzung als die des Seienden und des Nichtseienden eine rein mechanische Naturerklärung zu gewinnen.

1) Arist. Metaph. I, 4, nach dem S. 849, 2 angeführten: *καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἄλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι . . . τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν. διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει.* Das gleiche kürzer ebd. VIII, 2 Anf. Dieselben Unterschiede unter den Atomen nennt Arist. Phys. I, 5 Anf. gen. et corr. I, 1. 314 a 21. c. 2. 315 b 33. c. 9. 327 a 18. Diese Angaben wiederholen dann seine Ausleger: Alex. Metaph. 538 b 15 Bk. 27, 7 Bon. Simpl. Phys. 28, 17 (nach Theophrast). 36, 1. De cœlo 133 a 13 (Schol. 488 a 22). Philop. Phys. 116, 24. De an. B 14 m. gen. et corr. 3 b m. 7 a o. *Ῥυσμὸς*, von Philop. und Suid. u. d. W. als abderitischer Ausdruck bezeichnet, ist eine andere Aussprache von *ῥυθμός*. Diog. IX, 47 nennt Schriften *π. τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν* und *π. ἀμειψιῤῥυσμιῶν*.

2) So von Arist. Phys. I, 2. De cœlo I, 7 (s. S. 853, 2) gen. et corr.

nach dem die Atome selbst Formen genannt werden[1]). In dieser Beziehung behauptet nun die Atomistik, dass es nicht nur der Atome, sondern auch der Gestaltsunterschiede unter den Atomen unendlich viele sein müssen: theils weil kein Grund vorliege, wesshalb ihnen eine Gestalt mehr zukommen sollte, als die andern, theils und besonders, weil es sich nur unter dieser Voraussetzung erklären lasse, dass die Dinge so unendlich verschieden sind, so vielen Veränderungen unterliegen, und verschiedenen so verschieden erscheinen[2]). Weiter

I, 8. 325 b 17: *τοῖς μὲν γάρ ἐστιν ἀδιαίρετα τὰ πρῶτα τῶν σωμάτων, σχήματι διαφέροντα μόνον*, und im folgenden, 326 a 14: *ἀλλὰ μὴν ἄτοπον καὶ εἰ μηθὲν ὑπάρχει ἀλλ' ἢ μόνον σχῆμα.*

1) Plut. adv. Col. a. a. O. Arist. Phys. III, 4. 203 a 21: (*Δημόκριτος*) *ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων* (*ἄπειρα ποιεῖ τὰ στοιχεῖα*). gen. et corr. I, 2; s. folg. Anm. und S. 862 2, De an. I, 2; s. S. 858 unt. De respir. c. 4. 472 a 4. 15. Simpl. Phys. 28, 21 s. Anm. 2. Demokrit hatte eine eigene Schrift u. d. T. *περὶ ἰδεῶν* verfasst (Sext. Math. VII, 137), welche wohl von der Gestalt der Atome oder auch von den Atomen schlechtweg handelte; Hesych. *ἰδέα* sagt, ohne Zweifel nach Demokrit, es bedeute auch *τὸ ἐλάχιστον σῶμα.* Vgl. Mullach 135.

2) Arist. gen. et corr. I, 2. 315 b 9: *ἐπεὶ δ' ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν, ὥστε ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συγκειμένου τὸ αὐτὸ ἐναντίον δοκεῖν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ καὶ μετακινεῖσθαι μικροῦ ἐμμιγνυμένου καὶ ὅλως ἕτερον φαίνεσθαι ἑνὸς μετακινηθέντος· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων.* Ebd. 1. 314 a 21: *Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τἄλλα συγκεῖσθαί φασι, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς, αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν* [hier ist wieder *τἆλλα* Subjekt] *τούτοις ἐξ ὧν εἰσι* (die Atome, aus denen sie bestehen) *καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων.* Ebd. 8. 325 b 27: (*Λεύκιππος*) *ἀπείροις ὡρίσθαι σχήμασι τῶν ἀδιαιρέτων στερεῶν ἕκαστον.* De cœlo III, 4. 303 a 5 (s. o. 848, 2). Ebd. Z. 10: *καὶ πρὸς τούτοις ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν* (diess auch Z. 30 wiederholt), *ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι.* De an. I, 2. 404 a 1. Die unendliche Anzahl der Atome wird sehr oft erwähnt, z. B. Arist. Phys. III, 4. 203 a 19. gen. et corr. I, 8. 325 a 30. Fr. 208 (s. o. 851, 1). Simpl. Phys. 28, 8. Plut. adv. Col. 8, 4. Diog. IX, 44 (der aber ungeschickter Weise beifügt, die Atome seien auch an Grösse unbegrenzt); über ihre unzähligen und äusserst mannigfaltigen Gestalten, *σκαληνά, ἀγκιστρώδη, κοῖλα, κυρτὰ* u. s. w. vgl. m. Theophr. De sensu 65 f. Dens. Metaph. (Fr. 34) 12, wo er Dem. wegen der Unregelmässigkeit in den Formen seiner Atome tadelt. Cic. N. D. I, 24, 66 (789, 1[4]). Alexander b. Philop. gen. et corr. 3 b o. Plac. I, 3, 30 (die beiden letzteren bemerken auch Epikur's Abweichung in diesem Punkt, vgl. Th. III a, 404). Themist. Phys. 222 Sp. Philop. De

sollen sich die Atome auch an Grösse | unterscheiden[1]), ohne dass doch ganz klar wäre, wie sich dieser Unterschied zu dem Gestaltsunterschied verhält[2]). Da nämlich die | Atome nur desshalb untheilbar sind, weil kein Leeres in ihnen ist, so sind sie keine mathematischen Punkte, sondern Körper von einer gewissen Grösse[3]), und sie können in dieser Beziehung ebenso

an. B 14 m. Simpl. Phys. 28, 25, der als Grund für diese Bestimmung, unter Berufung auf die eigenen Aussagen der Atomiker, angibt: *τῶν ἐν ταῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθός φασι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι* (vgl. Plut. Col. 4, 1: nach Kolotes behaupte Demokrit, *τῶν πραγμάτων ἕκαστον οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι*), und vorher, Z. 21, mit Aristoteles: *τῶν σχημάτων ἕκαστον εἰς ἑτέραν ἐγκοσμούμενον σύγκρισιν ἄλλην ποιεῖν διάθεσιν· ὥστε εὐλόγως ἀπείρων οὐσῶν τῶν ἀρχῶν πάντα τὰ πάθη καὶ τὰς οὐσίας ἀποδώσειν ἐπηγγέλλοντο ὑφ' οὗ τε γίνεται καὶ πῶς. διὸ καί φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον.* Ders. De cœlo 133 a 24. 271 a 43 (Schol. 488 a 32. 514 a 4). Vgl. S. 784[4] f. 796, 2[4].

1) Arist. Phys. III, 4. 203 a 33: *Δημόκριτος δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν· ἀλλ' ὅμως γε αὐτὸ τὸ κοινὸν σῶμα πάντων ἐστὶν ἀρχή, μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον.* Ders. Fr. 208 (s. o. 851, 1). Gen. et corr. I, 8 (s. S. 860, 1). De cœlo III, 4 s. folg. Anm. Theophr. De sensu 60: *Δημόκριτος . . . τὰ μὲν τοῖς μεγέθεσι, τὰ δὲ τοῖς σχήμασιν, ἔνια δὲ τάξει καὶ θέσει διορίζει*, ebd. 61, s. u. 859, 1 Plac. I, 3, 29. 4, 1. Simpl. Phys. 462, 5. De cœlo 110 a 1. Philop. Phys. 398, 11 u. a.

2) Denn einerseits wird gewöhnlich, wie so eben gezeigt wurde, nur die Gestalt als dasjenige genannt, wodurch sich die Atome als solche von einander unterscheiden, und so könnte man geneigt sein, sich mit jeder Gestalt eine gewisse Grösse verknüpft zu denken (so Philop. De an. C 6 u., wenn er vermuthet, Demokrit halte die kugelförmigen Atome desshalb für die kleinsten, weil unter Körpern von gleicher Masse die kugelförmigen den kleinsten Umfang haben); andererseits werden unter den gleichgestalteten Atomen grössere und kleinere unterschieden, wie wir diess später in Betreff der runden finden werden, und es werden umgekehrt verschiedengestaltete wegen der Gleichheit ihrer Grösse zu Einem Element zusammengefasst; Arist. De cœlo III, 4. 303 a 12 (nach dem 856, 2 angeführten): *ποῖον δὲ καὶ τί ἑκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων οὐθὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν· ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα μεγέθει καὶ μικρότητι διεῖλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων* (indem sie annahmen, dass in ihnen Atome der verschiedensten Form gemischt seien, unter denen aber, wie auch aus Z. 25 ff. hervorgeht, in der Erde sich solche befinden sollten, die für das Wasser, und im Wasser solche, die für die Luft zu gross sind).

3) Wenn Galen De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 K. sagt, Epikur

verschieden sein, wie sie es an Gestalt sind. Doch nahm Demokrit an, dass alle Atome zu klein seien, um von unsern Sinnen wahrgenommen zu werden[1]), und er musste diess

halte die Atome für *ἄθραυστα ὑπὸ σκληρότητος*, Leucipp für *ἀδιαίρετα ὑπὸ σμικρότητος*, ebenso Simpl. Phys. 216 a unt., Leucipp und Demokrit haben die Ungetheiltheit der Urkörper nicht blos von ihrer *ἀπάθεια* hergeleitet, sondern auch von dem *σμικρὸν καὶ ἀμερὲς*, Epikur dagegen halte sie nicht für *ἀμερῆ*, sondern für *ἄτομα διὰ τὴν ἀπάθειαν*, und ähnlich De cœlo 271 b 1, Schol. 514 a 4, sie seien *διὰ σμικρότητα καὶ ναστότητα ἄτομοι*, so ist diess ein (vielleicht von epikureïscher Seite aufgebrachtes) Missverständniss; die aristotelische Polemik gegen die Atome richtet sich allerdings auch gegen das mathematische Atom (De cœlo III, 4. 303 a 20), aber Demokrit und Leucipp selbst hielten die Atome, wie auch Simpl. Phys. 82, 1 anerkennt, nicht für mathematisch, sondern wie Epikur, nur für physikalisch untheilbar.

1) Sext. Math. VII, 139: *λέγει δὲ κατὰ λέξιν· „γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκρυμμένη δὲ ταύτης“* (hiefür schlägt Heimsöth, dem viele gefolgt sind, *ἀποκεκρ. διὰ ταύτης* vor; mir würde *ἀποκεκριμένη ταύτης*, ohne *δὲ*, besser gefallen.) *εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· „ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ᾽ ἔλαττον* (sehen was noch mehr in's kleine geht), *μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ᾽ ἐπὶ λεπτότερον“* — da (muss die Meinung sein) tritt die wahre Erkenntniss ein. Arist. gen. et corr. I, 8 (s. o. 847, 1). Simpl. De cœlo 133 a 13 (Schol. 488 a 22) u. a. Die Atome heissen daher Plac. I, 3, 18 der Sache nach richtig, wenn auch der Ausdruck erst Epikur angehört, *λόγῳ θεωρητὰ*, und Arist. gen. et corr. I, 8. 326 a 24 hält der Atomenlehre den Einwurf entgegen: *ἄτοπον καὶ τὸ μικρὰ μὲν ἀδιαίρετα εἶναι μεγάλα δὲ μή.* Wenn Dionys b. Eus. pr. ev. XIV, 23, 3 sagt, Epikur habe alle Atome für absolut klein und sinnlich nicht wahrnehmbar gehalten, Demokrit einzelne ganz grosse angenommen, und Stob. Ekl. I, 348 behauptet, Demokrit halte es für möglich, dass ein Atom so gross wie eine Welt sei, so ist diess gewiss höchstens in dem Sinn richtig, dass er gesagt hatte, diesen Annahmen stände an sich nichts im Wege, da auch der grösste Körper untheilbar wäre, wenn er gar kein Leeres in sich hätte. Eher könnte man aus Arist. De an. I, 2. 404 a 1 schliessen, dass Atome unter Umständen auch sichtbar werden können. A. sagt hier nämlich von Demokrit: *ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν*, und diese Worte lauten doch zu bestimmt, um mit Philoponus (De an. B 14 m. gen. et corr. 9 b u.) in den Sonnenstäubchen nur überhaupt ein Beispiel von Körpern zu sehen, die für gewöhnlich unsern Sinnen entgehen. Allein wenn Dem. auch im Anschluss an eine pythagoreïsche Meinung (oben 444, 4) annahm, dass dieselben aus ähnlichen Atomen bestehen, wie die Seele, so konnte er

schon desshalb annehmen, weil jeder sinnlich wahrnehmbare Stoff theilbar, veränderlich und von bestimmter Qualität ist. Mit der Grösse ist aber unmittelbar auch die Schwere gegeben, denn die Schwere kommt jedem Körper als solchem zu, und da aller Stoff gleichartig ist, muss sie allen Körpern gleichmässig zukommen, so dass alle bei gleicher Masse gleich schwer sind; das Gewichtsverhältniss der einzelnen Körper ist daher ausschliesslich von dem Verhältniss ihrer Massen bedingt und diesem vollkommen entsprechend, und wenn es scheint, ein grösserer Körper sei leichter als ein kleinerer, so rührt diess nur daher, dass er mehr leeren Zwischenraum enthält, dass mithin seine Masse in Wahrheit doch geringer ist, als die des andern[1]). Auch die Atome | müssen somit ein

sie doch immer noch für Anhäufungen solcher Atome halten, deren einzelne Bestandtheile wir nicht unterscheiden können.

1) Diese für die neuere Naturlehre so wichtigen Sätze sind eine unmittelbare Folge von der qualitativen Gleichartigkeit aller Stoffe; dass sich aber die Atomiker dieser Consequenz auch bewusst waren, zeigt Arist. De cœlo IV, 2. 308 b 35: *τὰ δὲ πρῶτα καὶ ἄτομα τοῖς μὲν ἐπίπεδα λέγουσιν ἐξ ὧν συνέστηκε τὰ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων* (Plato) *ἄτοπον τὸ φάναι, τοῖς δὲ στερεὰ μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον αὐτῶν· τῶν δὲ συνθέτων, ἐπειδήπερ οὐ φαίνεται τοῦτον ἔχειν ἕκαστον τὸν τρόπον, ἀλλὰ πολλὰ βαρύτερα ὁρῶμεν ἐλάττω τὸν ὄγκον ὄντα καθάπερ ἐρίου χαλκὸν, ἕτερον τὸ αἴτιον οἴονταί τε καὶ λέγουσιν ἔνιοι* (Atomiker, ohne Zweifel Demokrit). *τὸ γὰρ κενὸν ἐμπεριλαμβανόμενον κουφίζειν τὰ σώματά φασι καὶ ποιεῖν ἔστιν ὅτε τὰ μείζω κουφότερα, πλεῖον γὰρ ἔχειν κενόν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὸν ὄγκον εἶναι μείζω συγκείμενα πολλάκις ἐξ ἴσων στερεῶν ἢ καὶ ἐλαττόνων. ὅλως δὲ καὶ παντὸς αἴτιον εἶναι τοῦ κουφοτέρου τὸ πλεῖον ἐνυπάρχειν κενόν διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ πῦρ εἶναί φασι κουφότατον, ὅτι πλεῖστον ἔχει κενόν.* Theophr. De sensu 61: *βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Δημόκριτος,* (das gleiche 71) *εἰ γὰρ διακριθείη καθ' ἓν ἕκαστον,* (wenn jedes Ding in seine einzelnen Atome aufgelöst würde; *καθ' ἓν* lese ich mit Diels Doxogr. 516, 26) *εἰ καὶ κατὰ σχῆμα διαφέροι* (so dass sie also nicht unmittelbar an einander gemessen werden könnten), *σταθμὸν ἂν ἐπὶ μεγέθει τὴν κρίσιν* [so lese ich mit Preller H. phil. gr.-rom. 152 statt *φύσιν*] *ἔχειν* (die Wage — oder auch: das Gewicht — müsste über ihre Grösse entscheiden). *οὐ μὴν ἀλλ' ἔν γε τοῖς μικτοῖς κουφότερον ἂν εἶναι τὸ πλέον ἔχον κενὸν, βαρύτερον δὲ τὸ ἔλαττον. ἐν ἐνίοις μὲν οὕτως εἴρηκεν. ἐν ἄλλοις δὲ κοῦφον εἶναί φησιν ἁπλῶς τὸ λεπτόν.* Ueber die Fassung und Erklärung dieser Worte gehen die Ansichten weit auseinander; vgl. Mullach S. 214. 346 f. Schneider und Wimmer in ihren Ausgaben. Burchard Democr. phil. de sens. 15. Philippson *Ὕλη ἀνθρωπίνη* 134. Papencordt Atom. doctr. 53. Preller-

Gewicht, und zwar das gleiche specifische Gewicht haben, ebendesshalb aber an Schwere ebenso verschieden sein, wie an Grösse[1]). Es ist diess eine für das atomistische System sehr wichtige Annahme; Zeugnisse, die das Gegentheil behaupten[2]), sind als irrig abzuweisen, und nur so viel mag richtig sein, dass Demokrit in der allgemeinen Aufzählung der Punkte, hinsichtlich deren die Atome sich unterscheiden, der Schwere, die für ihn eine selbstverständliche Folge der Grösse war, nicht ausdrücklich erwähnt, Epikur dagegen diess gethan hatte. Ueber die Unterschiede in der Lage und Ordnung der Atome scheint Demokrit keine weiteren allgemeinen Bestimmun-

Schultess 163. Diels a. a. O. Brieger Unbewegung d. Atome (1884) S. 5. Das aber lässt sich nicht bezweifeln, dass hier gesagt werden soll, die Schwere jedes Atoms entspreche seiner Grösse. Vgl. auch Simpl. Phys. 310 a m Ald. De cœlo 302 b 35 (Schol. 516 b 1). Alexander ebd. 306 b 28 f. (Sch. 517 a 3).

1) S. vor. Anm. und Arist. gen. et corr. I, 8. 526 a 9: *καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων.* (Dass diess nicht blos von Atomverbindungen, sondern von den einzelnen Atomen, und nur von ihnen gilt, ist in dem *ἐκ. τῶν ἀδιαιρέτων* so bestimmt wie möglich gesagt; aber auch in den vor. Anm. angeführten Stellen unterscheiden Aristoteles und Theophrast ja ausdrücklich zwischen den einzelnen Atomen und den Atomenverbindungen: in jenen, sagen sie, setze Demokrit die Schwere der Grösse proportional, in diesen der Dichtigkeit.) Simpl. De cœlo 254 b 27 (s. S. 791, 6[4].) Weiteres S. 793[4] f.

2) So Plac. I, 3, 18: Epikur lege den Atomen Gestalt, Grösse und Schwere bei; *Δημόκριτος μὲν γὰρ ἔλεγε δύο, μέγεθός τε καὶ σχῆμα. ὁ δ᾽ Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίτον, τὸ βάρος, ἐπέθηκεν.* Stob. I, 348 (vgl. S. 858, 1): *Δημόκρ. τὰ πρῶτά φησι σώματα, ταῦτα δ᾽ ἦν τὰ ναστὰ, βάρος μὲν οὐκ ἔχειν, κινεῖσθαι δὲ κατ᾽ ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.* Cic. De fato 20, 46: Epikur lasse die Atome durch ihre Schwere, Demokrit durch Stoss bewegt werden. Alex. z. Metaph. I, 4. 985 b. 4. 27, 24 Bon.: *οὐδὲ γὰρ πόθεν ἡ βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι· τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπινοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασιν εἶναι.* Die drei ersten von diesen Zeugnissen führen sich aber unverkennbar auf ein einziges, die Ueberlieferung der epikureischen Schule, zurück (und es ist desshalb verfehlt, wenn Liepmann Mechanik d. Atome 49, ihre Dreizahl betont), und ebenso unverkennbar ist, dass Alexander die Atomenlehre Leucipp's und Demokrit's, die doch keine Theile der Atome annahmen, mit der platonischen verwechselt. Er selbst verräth diess, wenn er Z. 27 auf die Ausführungen des Aristoteles im 3. Buch *π. οὐρανοῦ* (c. 1. 299 a 25 ff. b 32 ff. vgl. IV, 2) darüber verweist, dass aus einer Verbindung von *ἀβαρῆ* sich kein *βάρος* bilden könne. Einiges weitere 791[4] f.

gen aufgestellt zu haben, wenigstens ist uns darüber ausser dem oben angeführten nichts überliefert[1]).

Das Leere dachten sich die Atomiker unbegrenzt, wie diess nicht blos durch die unendliche Menge der Atome, sondern auch schon durch den Begriff des leeren Raumes gefordert war[2]). | Vom Leeren sind die Atome umfasst[3]) und durch das Leere werden sie von einander geschieden[4]); wo daher eine Verbindung von Atomen ist, da ist nothwendig auch das Leere, es ist ebenso, wie das Volle, in allen Dingen[5]). Doch wurde diese Bestimmung von den Urhebern der Atomenlehre nicht so streng durchgeführt, dass sie gar keine unmittelbare Berührung mehrerer Atome annahmen[6]); nur eine wirkliche Einigung derselben konnten sie nicht zugeben[7]).

1) Die Unterschiede der Lage und Gestalt, welche Arist. Phys. I, 5 Anf. aufzählt, gibt er nicht als demokritisch, sondern in eigenem Namen.

2) Arist. De cœlo III, 2. 300 b 8: *Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις.* Cic. Fin. 1, 6 (s. u.). Simpl. Phys. 618, 16 f. De cœlo 91 b 36. 300 b 1 (Schol. 480 a 38. 516 a 37). Stob. Ekl. 1, 380. Von dem Leeren müsste Demokrit nach Simpl. Phys. 571, 27 f. den Raum (*τόπος*) noch unterschieden haben, wenn er unter diesem, wie später Epikur (vgl. Th. III a, 402, 3), *τὸ διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος* verstand, welches bald mit einem Körper erfüllt, bald leer sei. Wahrscheinlich hatte aber Demokrit, dessen Bestimmungen Simpl. mit denen Epikur's zusammenfasst, seine Ansicht noch nicht so genau formulirt: Phys. 394, 25 f. 533, 17 sagt Simpl. Dem. habe das *κενὸν* für den *τόπος* erklärt, und Epikur's Definition verräth auch den Einfluss der aristotelischen Untersuchungen über den Raum.

3) S. vor. Anm. S. 847, 1 u. a.

4) Arist. De cœlo I, 7. 275 b 29: *εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὥσπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, διωρισμένα τῷ κενῷ.* Phys. IV, 6 (s. S. 848, 3), wo auch an die verwandte Lehre der Pythagoreer erinnert wird.

5) Arist. Metaph. IV, 5: s. o. 849, 5.

6) Vgl. Arist. Phys. III, 4. 203 a 19: *ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, . . . τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναί φασιν.* gen. et corr. I, 8. (oben S. 847, 1): *ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα.* Ebd. 325 b 29: sowohl Plato als Leucippus nehmen Atome von bestimmter Gestalt an; *ἐκ δὴ τούτων αἱ γενέσεις καὶ αἱ διακρίσεις. Λευκίππῳ μὲν δύο τρόποι ἂν εἶεν* [sc. *τῆς γενέσεως καὶ διακρίσεως*], *διά τε τοῦ κενοῦ καὶ διὰ τῆς ἁφῆς (ταύτῃ γὰρ διαιρετὸν ἕκαστον), Πλάτωνι δὲ κατὰ τὴν ἁφὴν μόνον.* ebd. 326 a 31 wird gegen die Atomistik eingewendet: *εἰ μὲν γὰρ μία φύσις ἐστὶν ἁπάντων τί τό χωρίσαν; ἢ διὰ*

Nach diesen Voraussetzungen müssen nun alle Eigenschaften der Dinge auf die Menge, die Grösse, die Gestalt und das räumliche Verhältniss der Atome, aus denen sie bestehen, und jede Veränderung derselben muss auf eine veränderte Atomenverbindung zurückgeführt werden [1]). Ein Ding entsteht, | wenn sich ein Atomencomplex bildet, es vergeht, wenn er sich auflöst, es verändert sich, wenn die Lage und Stellung der Atome wechselt, oder ein Theil derselben durch andere ersetzt wird, es wächst, wenn neue Atome zu der Verbindung hinzutreten, es nimmt ab, wenn sich welche von ihr trennen [2]). Ebenso wird jede Einwirkung eines Dings auf das andere mechanischer Art sein, sie wird in Druck und Stoss bestehen; wo daher eine Wirkung in die Ferne stattzufinden scheint, da müssen wir annehmen, dass sie in Wahrheit doch

τί οὐ γίγνεται ἁψάμενα ἕν, ὥσπερ ὕδωρ ὕδατος ὅταν θίγῃ; Simpl. De cœlo 133 a 18. Schol. 488 a 26. Damit steht es nicht im Widerspruch, dass die Welt nach dem Anm. 2 angeführten nicht συνεχὴς sein soll, denn was sich nur berührt, kann zwar eine räumlich zusammenhängende Masse bilden, und insofern συνεχὲς τῇ ἁφῇ heissen; aber es ist ohne inneren Zusammenhang, und daher nicht im strengen Sinn συνεχές. M. s. Phys. VIII, 4. 255 a 13. Simpl. Phys. 195 b u., der jenen Ausdruck erläutert: τῇ ἁφῇ συνεχιζόμενα ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑνώσει. Vgl. S. 796, 2[4]. Wir haben daher keinen Grund, die Berührung in den aristotelischen Stellen mit Philop. gen. et corr. 36 a u. uneigentlich, von grosser Nähe, zu deuten.

7) Vgl. vor. Anm. und S. 848, 2.

1) Vgl. Simpl. De cœlo 252 b 40 (Schol. 510 a 41): Δημόκριτος δὲ, ὡς Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἱστορεῖ, ὡς ἰδιωτικῶς ἀποδιδόντων τῶν κατὰ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα αἰτιολογούντων, ἐπὶ τὰς ἀτόμους ἀνέβη.

2) Arist. gen. et corr. I, 2. 315 b 6: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθορὰν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν u. s. w. Ebd. c. 8 (s. S. 847, 1). Ebd. c. 9. 327 a 16: ὁρῶμεν δὲ τὸ αὐτὸ σῶμα συνεχὲς ὂν ὁτὲ μὲν ὑγρὸν ὁτὲ δὲ πεπηγὸς, οὐ διαιρέσει καὶ συνθέσει τοῦτο παθὸν, οὐδὲ τροπῇ καὶ διαθιγῇ, καθάπερ λέγει Δημόκριτος. Metaph. I, 4, s. o 855, 1. Phys. VIII, 9. 265 b 24: die Atomiker schreiben den ursprünglichen Körpern nur die räumliche Bewegung, alle andern Bewegungen erst den abgeleiteten zu; αὐξάνεσθαι γὰρ καὶ ἀλλοιοῦσθαι συγκρινομένων καὶ διακρινομένων τῶν ἀτόμων σωμάτων φασὶν, was Simpl. z. d. St. 310 a m wiederholt. De cœlo III, 4. 7 (oben 848, 3. 758, 2). Simpl. Categ. Schol. in Ar. 91 a 36. Galen De elem. sec. Hipp. I, 9. T. I, 483 K. u. a.

eine mechanische, durch Berührung vermittelte sei; die Atomistik sucht daher alle derartigen Vorgänge mit Empedokles, und wahrscheinlich vor ihm, durch die Lehre von den Ausflüssen zu erklären [1]). Wenn endlich | den Dingen viele und verschiedene physikalische Eigenschaften zuzukommen scheinen, so müssen auch diese mechanisch aus dem quantitativen Verhältniss der Atome erklärt werden. Ihrer Substanz nach sind ja alle Körper einander gleich, nur die Gestalt, Grösse und Zusammensetzung ihrer ursprünglichen Bestandtheile ist verschieden. Aber doch besteht unter jenen abgeleiteten Eigenschaften selbst noch ein wesentlicher Unterschied. Einige derselben folgen unmittelbar aus den Mischungsverhältnissen der Atome als solchen, ganz abgesehen von der Art und Weise, wie wir sie wahrnehmen, sie kommen daher den Dingen selbst zu; andere dagegen ergeben sich erst mittelbar aus unserer Wahrnehmung jener Verhältnisse, sie bezeichnen daher zunächst nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern die von den Dingen bewirkten Sinnesempfindungen [2]). Jene bestehen

1) Arist. gen. et corr. I, 8 (oben S. 847, 1): Leucipp und Demokrit leiten alles Wirken und Leiden von der Berührung her, ein Ding leide von dem andern, wenn Theile des letztern in die leeren Zwischenräume des ersteren eindringen. Bestimmter erwähnt der Ausflüsse Alex. Aphr. qu. nat. II, 23. S. 137 Sp., indem er uns mittheilt, dass Demokrit die Anziehungskraft des Magnets (über den er nach Diog. IX, 47 eine eigene Schrift verfasst hatte), ähnlich, wie Empedokles (s. o. 767, 1), durch diese Lehre begreiflich zu machen suchte; er nahm nämlich an, der Magnet und das Eisen bestehen aus Atomen von gleicher Beschaffenheit, die aber im Magnet weniger dicht aneinandergereiht seien; da nun einestheils das ähnliche zusammenstrebe, anderntheils alles sich in's Leere bewege, so dringen die Ausflüsse des Magnets in das Eisen ein, und drücken dadurch einen Theil seiner Atome heraus, die nun ihrerseits dem Magnet zustreben, und in seine leeren Zwischenräume eindringen. Dieser Bewegung folge dann auch das Eisen selbst, wogegen der Magnet sich nicht gegen das Eisen bewege, weil dieses weniger Räume zur Aufnahme seiner Ausflüsse habe. — Eine andere und wichtigere Anwendung dieser Lehre, in welcher Demokrit gleichfalls mit Empedokles übereinstimmt, wird uns in dem Abschnitt über die Sinnesempfindungen begegnen.

2) Wir treffen also hier zuerst die später von Locke (bzw. Descartes) aufgestellte, für die Erkenntnisstheorie so wichtige Unterscheidung von primären und secundären Eigenschaften. Natorp's Bemerkungen hierüber, Forsch. 183 ff., berichtigt Bäumker Probl. d. Mat. 92 f.

in der Schwere, der Dichtigkeit und der Härte; zu diesen rechnet Demokrit die Wärme und Kälte, den Geschmack und die Farbe [1]). Dass diese Eigenschaften die objektive Beschaffenheit der Dinge nicht rein darstellen, bewies er aus der Verschiedenheit des Eindrucks, welchen die gleichen Gegenstände in den genannten Beziehungen auf verschiedene Personen und bei verschiedenen Zuständen hervorbringen [2]). Etwas objektives liegt aber natürlich auch ihnen | zu Grnnde, und so ergab sich für den Philosophen die Aufgabe, dieses aufzuzeigen, indem er die Gestalt und die Verhältnisse der Atome bestimmte, welche die Empfindungen der Wärme, der Farbe u. s. f. erzeugen [3]).

1) Demokrit, s. o. 851, 1. Theophr. De sensu 63 (vgl. 68 f.) über Demokrit: περὶ μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει· τῶν δ᾽ ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα [sc. τῶν ἀτόμων] μεταπίπτον ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν· ὅ τι γὰρ ἂν ἄθρουν ᾖ τοῦτ᾽ ἐνισχύειν ἑκάστῳ, τὸ δ᾽ εἰς μικρὰ διανεμημένον ἀναίσθητον εἶναι (hierüber sogleich). Vgl. Arist. De an. III, 2. 426 a 20. Simpl. Phys. 512, 28. De an. 193, 27. Sext. Math. VIII, 6 u. a. Ebendahin gehören wohl auch die Worte des Diog. IX, 45, die in unserem Text widersinnig so lauten: ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι, φύσει δ᾽ ἀτόμους καὶ κενόν — es ist nämlich, nach Demokrit a. a. O., zu lesen: ποιότητας δὲ νόμῳ εἶναι u. s. w. Dass diese Ansicht schon von Leucippus herrühre, sagt, wohl nach Theophrast, Aetius (plac. IV, 9 b. Stob. Ekl. 1104): οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητὰ, Λεύκιππος δὲ Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ, τοῦτο δ᾽ ἐστὶ δόξῃ καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις. Diogenes kann auch darin nur Leucippus, nicht Demokrit, gefolgt sein.

2) Theophr. fährt fort: σημεῖον δὲ, ὡς οὐκ εἰσὶ φύσει, τὸ μὴ ταὐτὰ πᾶσι φαίνεσθαι τοῖς ζῴοις, ἀλλ᾽ ὃ ἡμῖν γλυκὺ τοῦτ᾽ ἄλλοις πικρὸν, καὶ ἑτέροις ὀξὺ καὶ ἄλλοις δριμὺ, τοῖς δὲ στρυφνόν· καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὡσαύτως· ἔτι δ᾽ αὐτοὺς (die wahrnehmenden Subjekte) μεταβάλλειν τῇ κράσει (die Mischung ihrer körperlichen Bestandtheile ändere sich; andere lesen jedoch κρίσει) κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ᾗ καὶ φανερὸν ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας. Ebd. 67. Die gleichen Gründe für die Unsicherheit der Sinnesempfindungen erwähnt Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 1 wie es scheint als demokritisch. Vgl. Demokrit b. Sext. Math. VII, 136: ἡμέες δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπίπτον (Theophrast's μεταβάλλειν) δὲ κατά τε σώματος διαθιγὴν (= τάξιν, s. S. 855, 1) καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.

3) Dass er sich damit allerdings in mancherlei Widersprüche verwickle, sucht Theophrast De sensu 68 ff. nachzuweisen, und er macht dabei

Von den primären Eigenschaften der Dinge wird die Schwere von Demokrit einfach auf ihre Masse zurückgeführt: jeder Körper ist um so schwerer, je grösser seine Masse, nach Abzug der leeren Zwischenräume, ist; bei gleichem Umfang muss mithin das Gewicht der Dichtigkeit entsprechen [1]). Aehnlich soll auch der Härtegrad vom Verhältniss des Leeren und Vollen in den Körpern bedingt sein; doch soll es hiebei nicht blos auf die Menge und Grösse der leeren Zwischenräume ankommen, sondern auch auf die Art ihrer Vertheilung: ein Körper, der an vielen Punkten gleichmässig durch das Leere durchbrochen ist, kann möglicherweise weniger hart sein, als ein solcher, der grössere Zwischenräume, aber dafür auch grössere undurchbrochene Theile hat, wenn auch der erste im ganzen genommen bei gleichem Umfang weniger Leeres enthält: das Blei ist dichter und schwerer, aber weicher als das Eisen [2]).

Die secundären Eigenschaften hatte Demokrit im allgemeinen von der Gestalt, Grösse und Ordnung der Atome hergeleitet, indem er annahm, dass ein Körper sehr verschiedene Empfindungen hervorbringe, je nachdem er unsere Sinne mit Atomen von dieser oder jener Gestalt und Grösse, von dichterer oder loserer, gleichmässiger oder ungleichmässiger Ordnung berühre [3]), | und dass uns desshalb ein und derselbe

gegen ihn unter anderem § 71 dasselbe geltend, wie später Berkeley und Hume gegen Locke: dass die sog. primären Qualitäten ebenso subjektiv seien wie die sekundären. Ebd. § 69 möchte ich S. 519, 15 D. schreiben: *οὔτε γὰρ . . . τοῖς δ' ἄλλως, (ἀνάγκη δ' ἴσως εἴπερ τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ πικρόν) οὐδὲ κατὰ τὰς ἡμετέρας ἕξεις μεταβάλλειν τὰς μορφάς.*

1) S. o. S. 859, über die Dichtigkeit selbst, als eine Folge von dem nahen Beisammensein der Atome, Simpl. Categ. (Basil. 1551) 68 γ. Philop. gen. et corr. 39 b o. vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 326 a 23.

2) Theophr. a. a. O. 62.

3) Diess ergibt sich ausser dem, was über die einzelnen Farben und Geschmäcke berichtet wird, aus Arist. gen. et corr. I, 2. 316 a 1: *χροιὰν οὔ φησιν εἶναι [Δημόκρ.] τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι.* Theophr. a. a. O. 63 (oben 864, 1) und ebd. 64: *οὐ μὴν ἀλλὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ ταῦτα* (Wärme, Geschmack, Farbe) *ἀνατίθησι τοῖς σχήμασι.* Ebd. 67. 72. Ders. Caus. plant. VI, 2, 3: *ἄτοπον δὲ κἀκεῖνο τοῖς τὰ σχήματα λέγουσιν* [sc. *αἴτια τῶν χυμῶν*] *ἡ τῶν ὁμοίων διαφορὰ κατὰ μικρότητα καὶ μέγεθος εἰς τὸ μὴ τὴν αὐτὴν ἔχειν δύναμιν.*

Gegenstand verschieden (z. B. wärmer oder kälter) erscheine, je nachdem von den Atomen, aus denen er zusammengesetzt ist, die einen oder die andern unsere Sinneswerkzeuge massenhaft genug treffen, um einen empfindbaren Eindruck zu erzeugen[1]). Nähere Bestimmungen hatte er, wie THEOPHRAST sagt[2]), hauptsächlich nur in Betreff der durch den Geschmack wahrnehmbaren Eigenschaften und der Farben gegeben. Was uns Theophrast in beiden Beziehungen mittheilt[3]), ist ein weiterer Beweis von der eingehenden Sorgfalt, mit der Demokrit die Naturerscheinungen | aus seinen allgemeinen Voraussetzungen zu erklären suchte; hier kann ich es aber nicht weiter in's einzelne verfolgen.

Hieher gehören auch Demokrit's Annahmen über die vier Elemente. Für Elemente im eigentlichen Sinn konnte er natürlich diese Stoffe nicht halten, denn das ursprünglichste sind ihm die Atome. Ebensowenig konnte er sie, wie diess später Plato that, trotz ihrer Zusammensetzung aus Atomen,

1) M. s. die Schlussworte der S. 864, 1 angeführten Stelle und THEOPHR. De sensu 67: *ὡςαύτως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἑκάστου δυνάμεις ἀποδίδωσιν, ἀνάγων εἰς τὰ σχήματα· ἁπάντων δὲ τῶν σχημάτων οὐδὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγὲς τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ* (sc. *χυλῷ*) *πολλὰ εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔχειν λείου καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· ὃ δ' ἂν ἐνῇ πλεῖστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύειν πρός τε τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν δύναμιν.* (Aehnlich Anaxagoras; s. u. 882[4] f.) Vgl. auch ARIST. Metaph. IV, 5 (S. 849, 5). Gen. et cor. I, 2. 315 b 9. PHILOP. z. d. St. 6 a m. Einiges weitere S. 815[4] f.

2) De sensu 64; Fr. 4 (De odor.), 64 vermisst Th. auch hinsichtlich der Farben nähere Bestimmungen über die einer jeden entsprechende Gestalt der Atome.

3) Ueber die Geschmäcke, welche sich nach der Gestalt der die Zunge berührenden Atome richten sollten, a. a. O. 65—72. De caus. plant. VI, 1, 2. 6. c. 6, 1. 7, 2. Fr. 4 De odor. 64; vgl. ALEX. De sensu 105 b m. (welcher ARIST. De sensu c. 4. 441 a 6 auf Demokrit bezieht). 109 a o.; über die Farben, unter denen Demokrit das Weiss, Schwarz, Roth und Grün für die vier Grundfarben hielt, De sensu 73—82. Vgl. STOB. Ekl. I, 364. ARIST. De sensu c. 4. 442 b 11: *τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι* (*Δημόκρ.*) *τὸ δὲ λεῖον, εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμούς.* ebd. c. 3. 440 a 15 ff. ALEX. a. a. O. 103 a u. 169 a o. Der Ausflüsse, auf welche Licht und Farben zurückgeführt wurden, ist im allgemeinen schon S. 863, 1 gedacht worden, näheres S. 818[4] f. Weiter vgl. m. BURCHARD Democr. phil. de sensu 16. PRANTL Arist. über die Farben 48 ff.

wenigstens als die Grundstoffe aller übrigen sichtbaren Körper betrachten, denn aus den unzähligen Gestalten der Atome hätten sich nicht blos vier sichtbare Elemente ergeben können [1]). Nachdem jedoch ein anderer die vier Grundstoffe aufgestellt hatte, mochte er ihnen immerhin seine besondere Aufmerksamkeit zuwenden, und ihre Eigenschaften aus ihren atomistischen Bestandtheilen verständlich zu machen versuchen. Eine hervorragende Bedeutung hatte aber für ihn nur das Feuer, von dem wir auch später noch sehen werden, dass es ihm das bewegende und belebende Princip in der ganzen Natur, das eigentlich geistige Element war. Von ihm nahm er wegen seiner Beweglichkeit an, es bestehe aus runden und kleinen Atomen, in den übrigen Elementen dagegen sollten verschiedenartige Atome gemischt sein, und sie sollten sich nur durch die Grösse ihrer Theile unterscheiden [2]).

1) Es ist desshalb ungenau, wenn Simpl. Phys. 35, 22 ff. Leucipp und Demokrit mit dem angeblichen Timäus in der Aussage zusammenfasst, diese alle haben die vier Elemente als Grundstoffe der zusammengesetzten Körper anerkannt, sie selbst jedoch auf ursprünglichere und einfachere Gründe zurückzuführen gesucht. Unverfänglicher ist die Angabe Diog. IX, 44, dass Demokrit die vier Elemente für Atomenverbindungen gehalten habe; dagegen wird bei Galen h. phil. 18 (Diels Doxogr. 610, 15) nicht von Demokrit, sondern von Onomakritus gesagt, dass er Erde, Feuer und Wasser als Stoff aller Dinge bezeichne.

2) Arist. De cœlo III, 4; s. o. 857, 2. Desswegen sollen, wie ebd. 303 a 28 bemerkt wird, Wasser, Luft und Erde durch Ausscheidung aus einander entstehen; über die letztere vgl. m. auch c. 7 (oben 758, 2). In Betreff des Warmen oder des Feuers ebd. und De an. I, 2. 405 a 8 ff. c. 3. 406 b 20. De cœlo III, 8. 306 b 32. gen. et corr. I, 8. 326 a 3; vgl. Metaph. XIII, 4. 1078 b 19. Als Grund der obigen Annahme wird in mehreren von diesen Stellen die Beweglichkeit, De cœlo III, 8, vielleicht nur aus eigener Vermuthung, auch die brennende und eindringende Kraft des Feuers angegeben. Theophr. De sensu 75: das Rothe bestehe aus ähnlichen Atomen wie das Warme, nur dass sie grösser seien; je mehr und je feineres Feuer etwas enthalte, um so heller sei sein Glanz (z. B. bei glühendem Eisen), *θερμὸν γὰρ τὸ λεπτόν.* Vgl. § 68: *καὶ τοῦτο πολλάκις λέγοντα διότι τοῦ χυμοῦ* (wofür *θερμοῦ*, nicht *χυλοῦ*, zu lesen sein wird) *τὸ σχῆμα σφαιροειδές.* Simpl. Phys. 36, 1: *οἱ δὲ περὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον . . . τὰ μὲν θερμὰ γίνεσθαι καὶ πύρεια τῶν σωμάτων ὅσα ἐξ ὀξυτέρων καὶ λεπτομερεστέρων καὶ κατὰ ὁμοίαν θέσιν κειμένων σύγκειται τῶν πρώτων σωμάτων, τὰ δὲ ψυχρὰ καὶ ὑδατώδη ὅσα ἐκ τῶν ἐναντίων, καὶ τὰ μὲν λαμπρὰ καὶ φωτεινά, τὰ δὲ ἀμυδρὰ καὶ σκοτεινά.* Die

Doch wie kommt es, dass die Atome überhaupt bestimmte Verbindungen eingehen, wie haben wir uns die Entstehung der zusammengesetzten Dinge, die Bildung einer Welt zu erklären? Die Beantwortung dieser Frage ist es, die uns zunächst beschäftigt.

2. Die Bewegung der Atome; die Weltbildung und das Weltgebäude; die unorganische Natur.

Indem die Atome im unendlichen Raum schweben [1]), sind sie in unablässiger Bewegung [2]). Diese Bewegung der Atome | schien unseren Philosophen durch die Natur der Sache so

pyramidalische Gestalt der Flamme erklärte sich Dem. nach THEOPHR. Fr. 3 De igne, 52 aus der zunehmenden Abkühlung ihrer äusseren Theile. Weiteres in dem Abschnitt über die Seele.

1) ARISTOTELES vergleicht diesen Urzustand mit dem *ὁμοῦ πάντα* des Anaxagoras Metaph. XII, 2. 1069 b 22: *καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ.* Nur darf man die Worte *ἦν—οὔ* natürlich nicht mit Ps.-ALEX. z. d. St. S. 646, 21 Bon. PHILOP. (b. Bonitz z. d. St.) TRENDELENBURG zu Arist. De an. 318. HEIMSÖTH S. 43. MULLACH (S. 209. 337. Fragm. I, 358) und LANGE Gesch. der Mater. I, 131, 25 für ein wörtliches Citat aus Demokrit halten und desshalb, wie wenn diess gar nichts auf sich hätte, die Unterscheidung des *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ*, und damit die Grundbegriffe des aristotelischen Systems, ihm beilegen; sondern es ist zu übersetzen: „auch nach Demokrit's Darstellung war alles nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach beisammen", weil nämlich in dem ursprünglichen Atomengemenge alles seinem Stoff nach, aber nicht als dieses bestimmte und geformte, enthalten war. Vgl. BONITZ und SCHWEGLER z. d. St. Die Atomiker selbst können übrigens jenen Urzustand nur in dem Sinne angenommen haben, dass damit der den einzelnen Weltbildungen vorangehende Zustand der betreffenden Atomenmassen, nicht aber in dem, dass damit ein jeder Weltbildung vorangehender Zustand sämmtlicher Atome bezeichnet werden sollte, da immer Welten existirt haben sollen.

2) M. s. S. 869, 4. 861, 2. 847, 1. ARIST. Metaph. XII, 6. 1071 b 31: *διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· αἰεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδί, οὐδὲ τὴν αἰτίαν* (l. *οὐδ', εἰ ὡδί, τὴν αἰτίαν*). Ebd. 1072 a 6: *οἱ ἀεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι ὥσπερ Λεύκιππος.* GALEN De elem. sec. Hipp. I, 2. T. I, 418 K: *τὸ δὲ κενὸν χώρα τις ἐν ᾗ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματα ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος ἢ περιπλέκεταί πως ἀλλήλοις, ἢ προσκρούει, καὶ ἀποπάλλεται, καὶ διακρίνει [—εται] δὲ καὶ συγκρίνει [—εται] πάλιν εἰς ἄλληλα κατὰ τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, κἀκ τούτου τά τε ἄλλα συγκρίματα πάντα ποιεῖ καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν καὶ τὰς αἰσθήσεις.*

unmittelbar gefordert zu sein [1]), dass sie dieselbe ausdrücklich für anfangslos erklärten [2]), und aus diesem Grunde lehnte es Demokrit ab, ihre Ursache anzugeben, denn das anfangslose und unendliche lasse sich nicht aus einem anderen ableiten [3]). Kann aber auch Aristoteles den Atomikern desshalb den Vorwurf machen, dass sie die Ursache der Bewegung nicht gehörig untersucht haben [4]), so ist es doch schief, wenn man

1) Arist. Phys. II, 4. 196 a 24: *εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν.* Simplicius bezieht diese Stelle mit Recht auf die Atomiker, da sie die einzigen sind, welche die Weltbildung durch eine Wirbelbewegung zu Stande kommen liessen, ohne diese Bewegung von einer besonderen bewegenden Kraft herzuleiten, Phys. 331, 16: *οἱ περὶ Δημόκριτον . . . τῶν κόσμων ἁπάντων . . . αἰτιώμενοι τὸ αὐτόματον (ἀπὸ ταὐτομάτου γάρ φασι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν* u. s. w.) *ὅμως οὐ λέγουσι τί ποτέ ἐστι τὸ αὐτόματον.*

2) Vgl. vorl. Anm. Cic. Fin. I, 6, 17: *ille (Democritus) atomos quas appellat, i. e. corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursionibus inter se cohaerescant; ex quo efficiantur ea quae sint quaeque cernantur omnia; eumque motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intelligi convenire.* Vgl. S. 861, 2. Hippol. Refut. I, 13: *ἔλεγε δὲ* [*Δημόκρ.*] *ὡς ἀεὶ κινουμένων τῶν ὄντων ἐν τῷ κενῷ.*

3) Arist. Phys. VIII, 1 Schl.: *ὅλως δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἱκανὴν, ὅτι ἀεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ' ὃ Δημόκριτος ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίνετο· τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν.* Gen. anim. II, 6. 742 b 17: *οὐ καλῶς δὲ λέγουσιν οὐδὲ τοῦ διὰ τί τὴν ἀνάγκην, ὅσοι λέγουσιν, ὅτι οὕτως ἀεὶ γίνεται, καὶ ταύτην εἶναι νομίζουσιν ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς, ὥσπερ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης, ὅτι τοῦ μὲν ἀεὶ καὶ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχὴ, τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴ, τὸ δ' ἀεὶ ἄπειρον, ὥστε τὸ ἐρωτᾶν τὸ διὰ τί περὶ τῶν τοιούτων τινὸς τὸ ζητεῖν εἶναί φησι τοῦ ἀπείρου ἀρχήν.* Bei welchem Anlass Dem. diess gesagt hatte, wird uns nicht mitgetheilt; aber am meisten Anlass hatte er dazu, wenn es sich um ein schlechthin anfangsloses, wie die Atomenbewegung, handelte, und auch Metaph. XII, 6 (s. o. 868, 2) spricht für diese Beziehung.

4) Arist. De cœlo III, 2. s. S. 861, 2. Metaph. I, 4 Schl.: *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.* Ebenso Diog. IX, 33 von Leucippus: *εἶναί θ' ὥσπερ γενέσεις κόσμου οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθορὰς κατά τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ,* und ähnlich Hippol. I, 12 von Demselben: die Welten wachsen und nehmen ab *διά τινα ἀνάγκην. τίς*

sagt, sie haben | dieselbe vom Zufall hergeleitet[1]). Zufällig kann diese Bewegung nur dann genannt werden, wenn man unter dem Zufälligen alles das versteht, was nicht aus einer Zweckthätigkeit hervorgeht[2]); soll dagegen dieser Ausdruck ein Geschehen ohne natürliche Ursachen bezeichnen, so sind die Atomiker so weit entfernt von jener Behauptung, dass sie vielmehr umgekehrt ausdrücklich erklären, nichts in der Welt geschehe zufällig, sondern alles erfolge mit Nothwendigkeit aus bestimmten Gründen[3]); und ebenso geben Aristoteles und die Späteren zu, dass sie an der ausnahmslosen Nothwendigkeit alles Geschehens | mit Entschiedenheit festhielten[4]),

δ' ἂν εἴη ἡ ἀνάγκη, οὐ διώρισεν. Beide nach Theophrast; vgl. Diels Doxogr. 165.

1) Schon Aristoteles hat zu diesem Missverständniss den Anstoss gegeben, indem er Phys. II, 4 (s. o. 869, 1. 871, 1) das *αὐτόματον*, von welchem Dem. allerdings, A.'s eigener Angabe zufolge, gesprochen zu haben scheint, im Sinn seines Sprachgebrauchs (vgl. Th. II b, 335, 2), als wesentlich gleichbedeutend mit der *τύχη* fasst, während Dem. nach dem sogleich anzuführenden darunter nicht das Zufällige, sondern nur das, was sich von selbst macht, das Naturnothwendige, verstanden haben kann. Besonders aber ist es Cicero, der jene Meinung, wahrscheinlich nach stoischen Quellen, in Umlauf gesetzt hat; vgl. N. D. I, 24, 66: *ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam laevia, alia aspera, rotunda alia, partim autem angulata, curvata quaedam et quasi adunca; ex his effectum esse coelum atque terram, nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito.* Derselbe *concursus fortuitus* begegnet uns II, 37, 93. Tusc. I, 11, 22. 18, 42. Acad. I, 2, 6; richtiger redet Cic. Fin. I, 6, 20 von einer *concursio turbulenta.* Die gleiche Vorstellung findet sich Plac. I, 4, 1. Philop. gen. et corr. 29 b o. Phys. 262, 2 ff. Simpl. Phys. 327, 23. 330, 15 (s. u. 871, 1), Eus. pr. ev. XIV, 23, 2. Lactant. Inst. I, 2 Anf. und vielleicht auch bei Eudemus s. S. 871, 1.

2) Wie Aristoteles Phys. II, 5. 196 b 17 ff. Dass er aber auch Phys. II, 4 (s. o. 869, 1) unter dem *αὐτόματον* nur das Zwecklose verstehe, habe ich nicht gesagt; Liepmann (Mechanik d. Atome 34 f.) hätte es sich daher ersparen können, mich wegen dieser Behauptung zu bestreiten.

3) Stob. Ekl. I, 160 (Democr. Fr. phys. 41): *Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην· λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ·* (über diese Schrift S. 839) *„οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης“.*

4) Arist. gen. anim. V, 8. 789 b 2: *Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν* (diess wirft ihm Arist. auch De respir. c. 4 Anf. vor), *πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις.* Cic. De fato 10, 23: *Democritus . . accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturales*

auch das scheinbar zufällige auf seine natürlichen Ursachen zurückführten [1]), und folgerichtiger, als irgend einer ihrer Vorgänger, auf eine streng physikalische Naturerklärung ausgiengen [2]). Sie konnten | die Naturerscheinungen allerdings

motus avellere. Aehnlich ebd. 17, 39. Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7: ἐξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ὄντα καὶ ἐσόμενα. Sext. Math. IX, 113: κατ' ἀνάγκην μὲν καὶ ὑπὸ δίνης, ὡς ἔλεγον οἱ περὶ τὸν Δημόκριτον, οὐκ ἂν κινοῖτο ὁ κόσμος. Diog. IX, 33 s. o. 869, 4. Ebd. 45 von Demokrit: πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. Oenomaus b. Theod. cur. gr. aff. VI, 15 Nr. 8. 11 S. 86 und Theodoret selbst ebd.: Demokrit habe die Willensfreiheit geleugnet und den ganzen Weltlauf der Nothwendigkeit des Verhängnisses überliefert. Plac. I, 25. 26 Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ' εἶναι καὶ εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν (diess freilich, so weit es Demokrit betrifft, nur theilweise richtig), das Wesen der ἀνάγκη setze Dem. in die ἀντιτυπία καὶ φορὰ καὶ πληγὴ τῆς ὕλης. (Ueber diese Angabe und über die Wirbelbewegung tiefer unten.) Vgl. auch S. 869, 4. 870, 3.

1) Arist. Phys. II, 4. 195 b 36: ἔνιοι γὰρ καὶ εἰ ἔστιν [ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον] ἢ μὴ ἀποροῦσιν· οὐδὲν γὰρ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναί τι αἴτιον ὡρισμένον, ὅσα λέγομεν ἀπ' αὐτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης, οἷον τοῦ ἐλθεῖν ἀπὸ τύχης εἰς τὴν ἀγορὰν καὶ καταλαβεῖν ὃν ἐβούλετο μὲν οὐκ ᾤετο δέ, αἴτιον τὸ βούλεσθαι ἀγοράσαι ἐλθόντα· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀπὸ τύχης λεγομένων ἀεί τι εἶναι λαβεῖν τὸ αἴτιον, ἀλλ' οὐ τύχην. Dass sich diess auf Demokrit bezieht, erhellt aus Simpl. Phys. 330, 14 (zu den Worten, welche auf das ebenangeführte zurückweisen: καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην): πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εἰρῆσθαι. ἐκεῖνος γάρ, κἂν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι, ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν, ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας, οἷον τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν τὸ σκάπτειν ἢ τὴν φυτείαν τῆς ἐλαίας, τοῦ δὲ κατεαγῆναι τοῦ φαλακροῦ τὸ κρανίον τὸν ἀετὸν ῥίψαντα τὴν χελώνην ὅπως τὸ χελώνιον ῥαγῇ. οὕτω γὰρ ὁ Εὔδημος ἱστορεῖ. Ebd. 328, 4. 338, 4. Das gleiche besagt die Angabe Theodoret's a. a. O. S. 87, Demokrit habe die τύχη für eine ἄδηλος αἰτία ἀνθρωπίνῳ λόγῳ erklärt (vgl. Th. III a, 164, 3), eine Angabe, die durch Arist. Phys. II, 4. 196 b 5 bestätigt wird, wenn es hier heisst: εἰσὶ δέ τινες οἷς δοκεῖ αἰτία μὲν ἡ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ. Hat aber Demokrit für das Einzelne keinen Zufall zugegeben, so hat ein so folgerichtiger Denker, wie er, das Ganze sicher nicht für das Werk des Zufalls gehalten.

2) M. vgl. in dieser Beziehung von Aristoteles, ausser dem, was S. 850, 4. 847, 1 angeführt wurde, gen. et. corr. I, 2. 315 a 34 (es handelt sich um die Erklärung des Werdens, Vergehens u. s. w.): ὅλως δὲ παρὰ τὸ ἐπιπολῆς περὶ οὐδενὸς οὐδεὶς ἐπέστησεν ἔξω Δημοκρίτου. οὗτος δ' ἔοικε μὲν περὶ ἁπάντων φροντίσαι, ἤδη δὲ ἐν τῷ πῶς διαφέρει. De an.

nicht aus Zweckbegriffen erklären[1]; die Naturnothwendigkeit war ihnen eine blindwirkende Kraft; von einem weltbildenden Geist und einer Vorsehung im späteren Sinn weiss ihr System nichts[2]; aber nicht desshalb, weil sie den Weltlauf für zufällig halten, sondern umgekehrt, weil sie auf seine Nothwendigkeit in keiner Beziehung verzichten wollen. Auch die ursprüngliche Bewegung der Atome müssen sie daher für die nothwendige Wirkung natürlicher Ursachen gehalten haben.

Worin nun aber diese Bewegung bestand, und wie Leucipp und Demokrit sie sich erklärten, darüber gehen sowohl die Angaben der Alten als die Ansichten der Neueren auseinander. Einige von jenen lassen die Nothwendigkeit, die im atomistischen System alles bestimmen soll, mit der Wirbelbewegung der Atome zusammenfallen[3]; und hierauf könnte man sich für die Annahme[4]) berufen, Demokrit (und sein Lehrer) habe sich den ersten Bewegungszustand als eine kreisende Bewegung aller Atome gedacht. Allein jene Angabe des Sextus und Diogenes ist nur dann richtig, wenn man sie auf die Ursache derjenigen Bewegungen beschränkt, welche in unserer, und vielleicht auch in jeder anderen Welt stattfinden[5]; denn in dieser ist allerdings alles eine nähere oder entferntere Folge der Wirbelbewegung, in welche die Atomenmasse, aus der sie besteht, bei der Weltbildung gerieth. Diese Wirbelbewegung hat sich aber selbst erst im Laufe der Zeit dadurch gebildet, dass viele Atome in dem gleichen Raume zusammentrafen, und sie erstreckt sich nur auf diejenigen Atome, welche sich in diesem Raume zu einem eigenen

I, 2. 405 a 8: *Δημόκρ. δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν, ἀποφηνάμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον.*

1) S. S. 869, 1. 871, 1.

2) Wie diess Demokrit häufig vorgeworfen wird; m. s. Cic. Acad. II, 40, 125. Plac. II, 3, 2. Nemes. nat. hom. c. 44, S. 169. Lactanz a. a. O. Demokrit hatte nach Favorin b. Diog. IX, 34 f. die anaxagorische Lehre vom Nus ausdrücklich bestritten. Inwiefern er dennoch von einer allgemeinen Vernunft reden konnte, ist S. 812⁴ ff. gezeigt.

3) Sextus und Diogenes; s. o. 870, 4.

4) Dilthey Einl. in die Geisteswissensch. I, 215.

5) Nur in dieser Beziehung nennt auch Arist. Phys. II, 4 (s. o. 869, 1) die *δίνη* das, was das Weltall in seine gegenwärtige Ordnung gebracht habe.

System vereinigt haben[1]; wir können daher in ihr unmöglich die Bewegung sehen, die allen Atomen von Ewigkeit her[2], und auch dann zukommt, wenn wir sie uns noch vereinzelt, und daher durch keine Verwicklung und keinen Zusammenstoss mit andern von ihrer natürlichen Bahn abgelenkt, im Leeren denken[3]. Sollte nun diese ursprüngliche Bewegung der Atome gleichfalls eine Wirbelbewegung sein, so könnte man sich diess auf zweierlei Art denken: entweder so, dass die sämmtlichen Atome von einem einzigen ungeheuren Wirbel herumgeführt worden wären, oder so, dass jedes Atom unabhängig von dem andern seine eigene Drehungsbahn gehabt hätte[4]. Indessen ist die erste von diesen Annahmen für das atomistische System dadurch ausgeschlossen, dass jede Wirbelbewegung auf den Raum beschränkt ist, der sich innerhalb des von ihr beschriebenen Kreises befindet, während die Masse der Atome und der Raum, durch den sie verbreitet ist, unbegrenzt sein soll; dass ferner ein einziger alle Atome umfassender Wirbel statt der unzähligen Welten Demokrit's nur Eine Welt hätte hervorbringen können. Wollte man andererseits jedem Atom als seine ursprüngliche Eigenbewegung eine Drehung in einer ihm allein zugehörigen Bahn zuschreiben, so fehlte es dieser Annahme nicht allein an jedem Anhalt in unsern Berichten (denn des Wirbels wird immer nur in dem Sinne gedacht, dass damit die weltbildende Drehung eines Atomen*complexes* gemeint ist), sondern es wäre auch schwer zu sagen, wie Leucipp und Demokrit dazu gekommen sein sollten, die natürliche, im Leeren sich von selbst er-

1) Vgl. S. 887, 2. Von ihrer Entstehung spricht auch Arist. a. a. O.

2) Hierüber S. 869, 2. 3.

3) Dabei wäre es an sich gleichgültig, ob irgend welche Atome diese ihre ursprüngliche Bewegung thatsächlich beibehalten haben, oder alle im Laufe der Zeit durch die Verbindung mit andern in ihr gestört worden sind. Indessen steht nichts der Annahme im Wege, dass ein Theil der Atome, noch in keinen Atomencomplex hereingezogen oder aus einem solchen wieder ausgeschieden, in einzelnen Gegenden des unendlichen Leeren seiner natürlichen Bewegung folge.

4) Denn die dritte Möglichkeit, eine Drehung jedes Atoms um sich selbst, ohne Ortsveränderung, muss desshalb ausser Rechnung bleiben, weil sie zu keinem Zusammenstoss der Atome führen konnte.

zeugende Bewegung der Atome in einer Kreisbewegung zu suchen. Denn die Erfahrung bietet für die Annahme, dass ein Körper im leeren Raume von selbst[1]) und ohne äussere Einwirkung in eine Kreisbewegung gerathen könnte, keine Analogie dar; und wirklich liessen auch unsere Philosophen, wie wir finden werden, ihre weltschöpferischen Wirbel nur durch den Zusammenstoss der Atome entstehen.

Aehnliche Bedenken stehen der Annahme[2]) entgegen, die ursprüngliche Bewegung der Atome sei ein ungeordnetes Durcheinanderfliegen im Leeren, ohne einen ihnen inwohnenden Trieb nach einer bestimmten Richtung im Raume. Unter unsern Berichterstattern ist keiner, welcher den alten Atomikern diese Ansicht nachweislich beilegte; denn auch die Angabe des Diogenes, dass die Atome nach Demokrit im Wirbel umhergeführt werden[3]), scheint sich nicht auf ihre ursprüngliche Bewegung, sondern auf die aus ihrem Zusammenstoss hervorgegangene Wirbelbewegung zu beziehen. Wir wissen überdiess nicht, von wem Diogenes diese Angabe entlehnt hat; sie bietet daher keine haltbare Grundlage für die obige Annahme[4]). Ein Umherwirbeln im Weltraum wäre aber auch kein wirres und richtungsloses Herumfliegen; wenn

1) *Ἀπὸ ταὐτομάτου*; s. S. 869, 1. 870, 1. 871, 1.

2) Brieger Die Urbewegung der Atome b. Leucipp und Dem. Halle 1884. S. 4. Liepmann Die Mechanik der Leucipp-Demokrit'schen Atome. Berlin 1885. S. 53 u. ö.

3) IX, 44: *τὰς ἀτόμους δ' ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος. φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ* (wofür mit Brieger S. 4 *κενῷ* oder *ἀπείρῳ* zu setzen kein Grund vorliegt) *δινουμένας καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γεννᾷν, πῦρ, ὕδωρ* u. s. w. Diese letzteren Worte lassen vermuthen, dass das vorangehende sich nicht auf die Urbewegung der Atome, sondern auf die Wirbelbewegung bezieht, durch welche unsere Welt entstanden sein soll. Um es mit Bestimmtheit behaupten zu können, ist der Bericht des Diog. zu aphoristisch.

4) Wie Diels Doxogr. 142 f. 165 zeigt, hat Diogenes für diesen wie für andere Abschnitte neben derselben Epitome des theophrastischen Werks, die Hippolytus und dem Verfasser der plutarchischen *Στρωματεῖς* vorlag, einen zweiten minderwerthigen Doxographen benützt. In dem letzteren die Quelle unserer Angabe zu suchen, könnte das *ἀπείρους κατὰ μέγεθος* veranlassen; vielleicht ist es aber auch nur ein ungeschickter Ausdruck dafür, dass die Gesammtmasse der Atome unendlich gross ist.

vielmehr alle Atome in Wirbeln kreisten[1]), und diess ihre ursprüngliche Bewegung wäre, so möchten ihre Bahnen sich noch so sehr schneiden und stören: immer hätten doch sie alle eine Bewegung derselben Art, und dann müssten wir auch fragen, was die Urheber des atomistischen Systems veranlassen konnte, gerade diese für ihre natürliche Bewegung zu halten. Darauf liesse sich aber nach dem eben bemerkten keine befriedigende Antwort geben.

Noch unmittelbarer widerlegt sich die Behauptung einiger jüngeren Schriftsteller, dass Demokrit und Leucippus die Stösse, welche die Atome bei ihrem Zusammentreffen erhalten, für den ersten oder den einzigen Grund ihrer Bewegung gehalten haben[2]), durch die Erwägung, dass diese Stösse ebenso, wie schon das Zusammentreffen der Atome selbst, ihre Bewegung bereits voraussetzen. Denn dass zwei so scharfe und so bewusst auf eine mechanische Naturerklärung ausgehende Denker diesen offen vorliegenden Widerspruch nicht bemerkt haben sollten, ist doch kaum glaublich. Nur so viel mag richtig sein, und wird sich uns auch noch weiter bestätigen, dass weder Demokrit noch sein Lehrer sich über die dem Zusammentreffen der Atome vorausgehende und es bedingende Bewegung derselben eingehend genug ausgesprochen hatte, um Missverständnissen vorzubeugen. Diess schliesst aber nicht aus, dass sie eine solche als selbstverständlich voraussetzten; und eine Reihe von Thatsachen und Zeugnissen beweist, dass diess wirklich der Fall war, und gibt uns zugleich auch darüber Aufschluss, was für eine Bewegung dieses war, und wie sie sich dieselbe erklärten.

1) Und von einem *δινουμένας φέρεσθαι* redet doch Diogenes.

2) Cic. De fato 20, 46: *aliam enim quandam vim motus habebant [atomi] a Democrito impulsionis, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis.* Plac. I, 23, 3: *Δημόκριτος ἓν γένος κινήσεως, τὸ κατὰ παλμόν*, wogegen Epikur zwei habe, *τὸ κατὰ στάθμην καὶ τὸ κατὰ παρέγκλισιν.* Stob. I, 348 s. o. 860, 2. Alex. zu Metaph. I, 4. 985 b 19. S. 27, 21 Bon.: *οὗτοι γὰρ* (Leucipp und Demokrit) *λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουομένας πρὸς ἀλλήλας κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους, πόθεν μέντοι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τοῖς* (l. *τῆς*) *κατὰ φύσιν, οὐ λέγουσιν.* Simpl. De cœlo 260 b 17. Schol. 511 b 15: Leuc. und Demokr. *ἔλεγον ἀεὶ κινεῖσθαι . . . τὰς ἀτόμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κενῷ βίᾳ.* Phys. 42, 10: *Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν.*

Zunächst nämlich steht es ausser Zweifel, dass nicht erst Epikur, sondern schon Demokrit und Leucippus den Atomen Schwere beilegten und ihr Gewicht ihrer Grösse proportional setzten, wie diess ja auch alle Voraussetzungen ihrer Theorie verlangten [1]). Unter der Schwere hat aber niemand im Alterthum etwas anderes verstanden, als diejenige Eigenschaft der Körper, vermöge deren sie sich nach unten bewegen, wenn ihnen diess nicht durch ein äusseres Hinderniss verwehrt wird [2]); nur dass in solchen Systemen, welche alle körperlichen Stoffe in Einer Weltkugel befasst sein lassen, das Oben dem Umkreis, das Unten der Mitte der Welt gleichgesetzt, und daher die Bewegung nach unten durch eine dem Mittelpunkt der Welt zustrebende Bewegung ersetzt wird. Auf die Atome jedoch, die sich im unendlichen Leeren befinden, ist natürlich diese Umbildung des Begriffs der Schwere nicht anwendbar. Sind aber die Atome schwer, und besteht die Schwere in dem Streben, sich nach unten zu bewegen, so müssen die Atome im Leeren, in dem sie nichts an dieser Bewegung hindert, sie nothwendig ausführen [3]): die Urbewegung der Atome im Leeren ist der Fall, die Bewegung nach unten [4]).

1) Es ist diess S. 859 f. nachgewiesen und wird auch von BRIEGER S. 5, LIEPMANN S. 31 f. ausdrücklich anerkannt.

2) Und eben desshalb wird von den Philosophen, welche der Luft und dem Feuer eine natürliche Bewegung nach oben zuschreiben, wie Plato (Th. II a, 805, 4), Aristoteles (II b, 435. 439 f.) und die Stoiker (III a, 184. 188), diesen Elementen die Schwere abgesprochen und die Leichtigkeit als positive Eigenschaft beigelegt.

3) Und von den Welten, die aus ihnen bestehen, nimmt BRIEGER S. 28 (ob mit Recht, wird später untersucht werden) diess wirklich an; dann dürfte er es aber folgerichtiger Weise von den Atomen und ihrem Urzustand um so weniger leugnen, da in diesem noch kein anderer Einfluss dem der Schwere entgegenwirkt.

4) Die Auskunft aber, mit der sich LIEPMANN S. 32 f. 42 dieser auf der Hand liegenden Folgerung zu entziehen sucht, dass nämlich „die demokritische Schwere nicht die gemeine absolut nach unten ziehende", „sondern die von dem ῥυσμὸς abhängige Reaktionsweise gegen den Wirbel" sei, „welche ja ein ähnliches Verhalten der Atome bedinge, wie die Schwere", dass sie also „in einem Sinn Schwere und im anderen Sinn doch nicht Schwere" sei — diese Verlegenheitsauskunft bedarf wohl keiner Widerlegung. Was hier Schwere genannt wird, wäre diess in keinem Sinn, und dass weder Aristoteles noch Theophrast in den S. 859, 1. 860, 1 angeführ-

Und dass dem so sei, wird nicht blos von SIMPLICIUS bestätigt[1]), sondern auch THEOPHRAST sagt, nach Demokrit müssten alle Elemente die gleiche Bewegungstendenz haben, weil alle gleichsehr Schwere besitzen[2]); er sieht somit in der Schwere der Atome nichts anderes als das Streben derselben, sich an einen bestimmten Ort zu bewegen, welches dem eben bemerkten zufolge nur das Unten sein kann.

Schon diess würde nun, wie ich glaube, zur Entscheidung der Frage genügen; man müsste denn gerade den Männern, welche unter den alten Philosophen die folgerichtigsten Vertreter einer rein mechanischen Physik waren, einem Leucipp und Demokrit zutrauen, dass sie die unmittelbaren und unabweisbaren Folgesätze ihrer eigenen Annahmen, ja schon den nächsten Sinn derselben verkannt hätten. Wie weit sie aber davon entfernt waren, erhellt aus dem Umstande, dass sie von dem Fall der Atome alle die weiteren Vorgänge herleiteten, welche an zahllosen Stellen des unbegrenzten Raumes zur Bildung von Welten geführt haben. Wie SIMPLICIUS berichtet[3]),

ten Stellen an etwas der Art gedacht haben, ist augenscheinlich. Demokrit's Wirbel wird in keiner von ihnen irgend berührt, und wenn das Gewicht über die Grösse der Atome entscheiden soll, hat diess mit dem Wirbel nicht das geringste zu thun.

1) Phys. 310 a m: *οἱ περὶ Δημόκριτον . . . ἔλεγον, κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα κινούμενα ταῦτα [τὰ ἄτομα] διὰ τοῦ κενοῦ εἴκοντος καὶ μὴ ἀντιτυποῦντος κατὰ τόπον κινεῖσθαι . . . καὶ οὐ μόνον πρώτην ἀλλὰ καὶ μόνην ταύτην οὗτοι κίνησιν τοῖς στοιχείοις ἀποδιδόασι*; nämlich ihre einzige natürliche und ursprüngliche Bewegung, denn der *παλμὸς* und die *δίνη* sind gewaltsame und abgeleitete.

2) De sensu 71: *καίτοι τὸ βαρὺ καὶ κοῦφον ὅταν διορίζῃ τοῖς μεγέθεσιν*, (Rückweisung auf das S. 859, 1 aus § 61 angeführte) *ἀνάγκη τὰ ἁπλᾶ πάντα τὴν αὐτὴν ἔχειν ὁρμὴν* (so die Handschriften) *τῆς φορᾶς*. Die *ὁρμὴ τ. φορ.* kann dem Sprachgebrauch wie dem Zusammenhang nach nicht das „Princip der Bewegung" (BRIEGER S. 6), sondern nur die Bewegungstendenz bezeichnen, und die gleiche Bewegungstendenz haben die Elemente, wenn nicht, wie Aristoteles will, jedes von ihnen seinen besonderen Ort hat, dem es zustrebt, sondern alle sich ihrer Natur nach gegen den gleichen Ort hin, und somit auch in der gleichen Richtung bewegen. Von der Lücke, die Brieger in unserem Text vermuthet, zeigt derselbe keine Spur, sobald man darauf verzichtet, ihm anderes aufzudringen, als darin steht.

3) De cœlo 109 b 41 ff. s. u. S. 887, 2. Ebd. 254 b 27. Schol. in Ar. 510 b 30: *οἱ γὰρ περὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον Ἐπίκουρος τὰς ἀτόμους*

sagte Demokrit, alle Atome sinken vermöge ihrer Schwere nach unten, aber das weniger schwere[1]) werde von dem schwereren in die Höhe gedrängt, und scheine infolge davon leicht zu sein[2]), d. h. ein natürliches Streben zur Bewegung nach oben zu haben. Er hält es demnach für Demokrit's Lehre, dass alle Atome in Folge ihrer Schwere sich nach unten bewegen[3]), dass aber hiebei die kleineren und leichteren von den grösseren und schwereren aufwärts getrieben werden. Diese Angabe zu verdächtigen[4]), haben wir kein Recht. Denn das Zeugniss des Simplicius[5]) wird in diesem Fall durch weit ältere und zuverlässigere bestätigt. Schon PLATO bestreitet[6]) die Meinung, dass es in der Welt ein Unten und Oben im strengen Sinn gebe, und dass alle Körper sich nach unten, und nur gezwungen nach oben bewegen. Er

πάσας ὁμοφυεῖς οὔσας βάρος ἔχειν φασὶ, τῷ δὲ εἶναί τινα βαρύτερα ἐξωθούμενα τὰ κουφότερα ὑπ᾽ αὐτῶν ὑφιζανόντων ἐπὶ τὸ ἄνω φέρεσθαι· καὶ οὕτω λέγουσιν οὗτοι δοκεῖν τὰ μὲν κοῦφα εἶναι τὰ δὲ βαρέα. Ebd. 314 b 37. Schol. 517 b 21: *ὥσπερ οἱ περὶ Δημόκριτον οἴονται, πάντα μὲν ἔχειν βάρος, τῷ δὲ ἔλαττον ἔχειν βάρος τὸ πῦρ ἐκθλιβόμενον ὑπὸ τῶν προλαμβανόντων (περιλ. ?) ἄνω φέρεσθαι καὶ διὰ τοῦτο κοῦφον δοκεῖν.*

1) Welches bei den Atomen (nach S. 859 f.) mit dem kleineren zusammenfällt.

2) Die Behauptung aber (BRIEGER S. 7), dass diese Aussage sich nicht auf die Atome, sondern nur auf die aus ihnen zusammengesetzten Körper beziehe, widerstreitet dem exegetischen Augenschein. „Alle Atome sind schwer; weil aber einiges schwerer ist als anderes, drückt es beim Niedersinken dieses in die Höhe" — diess lässt sich doch unmöglich so verstehen, dass es gerade von den Atomen, die ja ebenfalls verschiedenes Gewicht haben, nicht gelten solle; da müsste es mindestens heissen: *τὰς μὲν ἀτόμους πάσας βάρος ἔχειν, τῷ δὲ τῶν συνθέτων* (oder *συγκριμάτων*) *εἶναί τινα βαρύτερα* u. s. w. Simpl. sagt ja aber De cœlo 110 a 1 ff. (s. u. 887, 2) ausdrücklich von den Atomen, sie stossen zusammen, weil die einen die andern einholen.

3) Hierüber Phys. 310 a m, s. o. 877, 1.

4) Wie BRIEGER a. a. O., welcher der Stelle aus der Physik nach PAPENCORDT's und MULLACH's Vorgang eine Verwechslung der demokritischen Lehre mit der Epikur's vorwirft, und LIEPMANN S. 39 f.

5) Der allerdings in seinen Aussagen über die ältere Atomistik manche Verstösse begangen hat (vgl. S. 857, 3. 875, 2), desshalb aber doch in diesem Fall, wie in der Regel, einer guten Quelle gefolgt sein kann.

6) Tim. 62 C, woran schon SIMPL. De cœlo 121 b 32 aus Anlass der atomistisch-epikureischen Theorie erinnert.

kennt also bereits eine Theorie, welche, wie Demokrit bei Simplicius, den Fall für die einzige natürliche Bewegung der Körper, das Aufsteigen des Feuers oder der Luft für eine gewaltsame hielt. Diese Ansicht liegt aber nicht allein der gewöhnlichen Anschauung ferne, sondern sie wird uns auch von keinem der vorplatonischen Physiker ausser Demokrit berichtet. Es hat daher alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass Plato hier ihn und keinen andern im Auge hat. Ebensowenig kann Plato's Zeitgenosse, der Pythagoreer Ekphantus[1]), einem andern mit der Behauptung entgegentreten, dass die Atome weder von der Schwere noch von Stössen bewegt werden; er muss mithin die Schwere als bewegende Kraft bei ihm gekannt haben. Nur auf die Atomiker kann es sich ferner beziehen, wenn Aristoteles[2]) denen, „welche das Leere und das Volle annehmen", entgegenhält: den Unterschied des Schweren und Leichten auf den der Grösse und Kleinheit zurückzuführen[3]), sei unzulässig, und dadurch, dass sie das Grosse und das Kleine aus demselben Stoffe bestehen lassen, seien sie zu der Annahme gezwungen, dass nichts an sich selbst leicht sei, sondern alles, was in die Höhe steigt, diess nur in Folge eines Druckes thue[4]). Dass diess Leucipp und Demokrit gilt, lässt sich um so weniger bezweifeln, da Aristoteles gegen diese Philosophen schon früher unter Nennung ihrer Namen ähnliches bemerkt hat[5]). Nur gegen sie kann sich auch der Nachweis richten, dass im Leeren alle Körper,

1) Beziehungsweise Theophrast, dem Hippolytus diese Angabe entnommen hat; vgl. S. 495, 1.

2) De cœlo IV, 2. 310 a 3 ff. vgl. Th. II b, 413. Wer hiemit gemeint ist, war schon 308 b 30 unzweideutig gesagt.

3) Was ja eben ihre Theorie ist; vgl. S. 859, 1.

4) Genauer (Z. 10): nichts steige in die Höhe ἀλλ' ἢ ὑστερίζον ἢ ἐκθλιβόμενον, d. h. ausser sofern es im Fall hinter anderem zurückbleibe, und infolge davon sich über dieses zu erheben scheine, oder sofern es emporgedrückt werde (dasselbe ἐκθλίβειν, wie bei Simpl. s. o. 877, 3). In dem ersten Fall ist aber das Aufsteigen nur ein scheinbares.

5) De cœlo I, 7 s. o. 853, 2. Dass die Atomisten selbst diesen Folgesatz ihrer Grundlehren nicht anerkennen, deutet Arist. mit keinem Wort an, so nöthig diess auch in diesem Fall gewesen wäre.

schwere und leichte, gleich schnell fallen müssten [1]). Wenn sich nun Epikur eben diesen Satz aneignet [2]), und Lucrez, auch hier gewiss nur sein Dollmetscher [3]), vermittelst desselben die Meinung widerlegt, dass beim senkrechten Fall der Atome im Leeren die schwereren infolge ihrer grösseren Geschwindigkeit auf die leichteren herabstürzen und durch diesen Zusammenstoss die weiteren Bewegungen herbeiführen können, auf denen alle Atomenverbindungen beruhen [4]), so kann diese Berichtigung doch unmöglich anderen gelten als dem, welchem schon Aristoteles mit demselben Einwurf entgegengetreten war, Demokrit [5]). Wer diess bestreitet, muss entweder behaupten, erst Epikur, welcher doch dazu gar nicht der Mann war, habe der atomistischen Physik ihre streng mechanische Grundlage gegeben, aber nur um dieselbe sofort wieder zu bestreiten und durch die Lehre von der willkürlichen Deklination der Atome in der unwissenschaftlichsten Weise zu durchlöchern; was doch an sich selbst wie den aristotelischen Stellen gegenüber so unwahrscheinlich ist wie möglich. Oder er muss annehmen, sowohl Aristoteles als Epikur lassen bei der Untersuchung von Fragen, welche gleich am Eingang der atomistischen Kosmologie stehen und für ihren ganzen weiteren Verlauf von entscheidender Wichtigkeit sind, den grossen und allgemein anerkannten Lehrmeister der Schule, dem Epikur in allen Stücken zu folgen gewohnt ist, und den Aristoteles unzählige-

1) Arist. Phys. IV, 8. 215 a, 24—29. 216 a 11—21 und dazu das S. 859, 1. 860, 1 angeführte.

2) Bei Diog. X, 61 vgl. Bd. III a, 407, 6. Usener Epicurea 197, 277.

3) Denn solche Fragen selbständig zu behandeln, gieng weit über das Vermögen des römischen Dichters.

4) II, 215 ff.: Wenn die Atome im Leeren fallen, so würden sie, wenn sie nicht um ein kleinstes von der senkrechten Fallinie abwichen, niemals zusammentreffen; und dann V. 225: *Quod si forte aliquis credit graviora potesse — corpora, quo citius rectum per inane feruntur* (weil sie schneller senkrecht fallen) — *incidere ex supero levioribus atque ita plagas — gignere, quae possint genitalis reddere motus. — avius a vera longe ratione recedit*; was sofort, wie bei Aristoteles und Epikur (Diog. X, 61), damit bewiesen wird, dass das Schwerere in der Luft und im Wasser nur desshalb schneller falle, weil es den Widerstand dieser Medien leichter überwinde, der im Leeren wegfällt.

5) Eigentlich Dem. und Leucippus; aber von diesem wollte ja Epikur nichts wissen.

male anführt, unberücksichtigt, um sich statt dessen an irgend einen Unbekannten zu halten, dessen Namen uns zu überliefern niemand der Mühe werth gefunden hätte[1]). Wahrscheinlich ist sicher auch diess nicht. Dass Demokrit alle Atome vermöge ihrer Schwere sich nach unten bewegen liess, nimmt auch Cicero[2]) an, Diogenes sagt[3]), die Atome fallen

1) Und Brieger S. 8 ff. meint wirklich, was Aristoteles a. a. O. gegen den ungleichen Fall der Atome im Leeren bemerkt, könne auch auf irgend einen andern Naturphilosophen als Demokrit, oder auch auf gar kein bestimmtes System gehen. Die letztere Annahme wird nun schon durch Stellen wie Phys. 213 b 4. 14. 21. 214 b 10. 216 a 21 ausgeschlossen, da sie alle deutlich erkennen lassen, dass sich Arist. hier nicht allein mit bestimmten Personen, sondern sogar mit bestimmten Schriften auseinandersetzt; und dass diese irgend welchen andern angehörten als Demokrit und Leucippus, könnte man nur dann vermuthen, wenn sich nicht blos die Annahme des Leeren, die freilich (auch nach Phys. IV, 6. 213 a 34. c. 9 Anf. und oben S. 436 f.) noch andere mit ihnen theilten, sondern auch die Behauptung, dass wegen der qualitativen Gleichartigkeit aller Stoffe die Schwere der Grösse entspräche, und dass das Schwerere im Leeren schneller falle als das Leichtere, ausser der atomistischen Schule nachweisen liesse, oder wenn Arist. aus dieser Schule jemals einen andern berücksichtigte, als Demokrit und Leucippus. Und gegen wen soll sich denn Epikur und ihm folgend Lucrez mit dem Nachweis wenden, dass die Atome im Leeren keine ungleiche Geschwindigkeit haben können? Dass sie eine solche haben, kann doch nur ein Anhänger des atomistischen Systems behauptet haben (denn die „Laienansicht", auf die Br. verweist, bekümmerte sich schwerlich um die Fallgeschwindigkeit der Atome), und dieses fiel für Epikur mit dem Demokrit's zusammen.

2) Cic. N. D. I, 25, 69: *Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quomodo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directa deorsum feratur, declinare paululum.* Man wird zugeben, dass hiebei vorausgesetzt wird, Demokrit sei eben dadurch zu seinem Determinismus gekommen, dass er die Atome ausschliesslich dem Gesetz der Schwere folgen liess; und da Cicero hier aus neuakademischer Quelle zu schöpfen scheint, wird man den Werth seines Zeugnisses nicht allzu gering anschlagen dürfen; vgl. Usener Epicurea LXVI f. Auch De fato 10, 23 setzt Cic. bei Demokrit den senkrechten Fall der Atome im Leeren voraus, womit aber freilich 20, 46 (s. S. 875, 2) nicht stimmt.

3) IX, 30 (allerdings nur nach dem geringeren von den zwei Doxographen, die er benutzt hat): *τούς τε κόσμους γίνεσθαι σωμάτων εἰς τὸ κενὸν ἐμπιπτόντων* u. s. w. Auf dieselbe Vorstellung führt das *συῤῥεῖν* b. Hippol. I, 12 s. u. 887, 2.

in einen leeren Raum, ALEXANDER[1]) hält der älteren ebenso wie der epikurischen Atomistik das Dilemma entgegen, dass sich bei der Bewegung der Atome im Leeren für eine ungleiche Geschwindigkeit derselben kein Grund aufzeigen liesse, während bei gleicher Geschwindigkeit kein Atom das andere einholen und mit ihm zusammenstossen könnte. Er betrachtet demnach gleichfalls den Fall der Atome im Leeren als die gemeinsame Voraussetzung aller atomistischen Theorieen[2]). Das gleiche ergibt sich aber auch aus der Angabe, das Leere sei den Atomisten zufolge der Grund der Bewegung[3]). Kann mit diesem Satze auch nicht gesagt sein sollen, dass sie dem Leeren, d. h. dem Nichtseienden, eine bewegende Kraft beigelegt haben, so darf man ihn doch ebensowenig so deuten, als ob es nur für die Bedingung erklärt werden sollte, ohne die keine Bewegung möglich wäre[4]); sondern die Meinung kann nur d i e sein, dass nach ihrer Ansicht die Bewegung der Körper von selbst[5]) eintrete, wenn sie sich im Leeren be-

1) Bei SIMPL. Phys. 679, 12: *ἐκ δὴ τούτων ἔνεστι λέγειν πρὸς Ἐπίκουρον, οὐδὲν δὲ ἧττον ἴσως καὶ πρὸς Δημόκριτον καὶ Λεύκιππον, καὶ ἁπλῶς τοὺς ἀρχὰς τὰ ἄτομα λέγοντας καὶ τὸ κενόν*, und dann das im Text angeführte. Alex. sagt diess aus Anlass der S. 879 besprochenen aristotelischen Erörterungen, er wird daher bei der Bewegung der Atome im Leeren ebenso, wie Aristoteles, ihre Fallbewegung im Auge haben.

2) Auch aus sachlichen Gründen kann man nur an diesen denken; wäre die Urbewegung der Atome ein unregelmässiges Durcheinanderwirbeln, so müssten sie bei gleicher wie bei ungleicher Geschwindigkeit sofort zusammenstossen.

3) ARIST. Phys. IV, 8 Anf.: wenn jeder Körper seinem natürlichen Orte zustrebt, *δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη τὸ κενὸν αἴτιον τῆς φορᾶς . . . δοκεῖ γὰρ αἴτιον εἶναι κινήσεως τῆς κατὰ τόπον.* VIII, 9. 265 b 23: *ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι τοιαύτην μὲν οὐδεμίαν αἰτίαν* (keine besondere bewegende Ursache) *λέγουσι, διὰ δὲ τὸ κενὸν κινεῖσθαί φασιν . . . ἡ γὰρ διὰ τὸ κενὸν κίνησις φορά ἐστι.* EUDEMUS b. SIMPL. Phys. 533, 14: *ἀλλ' ἆρά γε* (sc. *αἴτιόν ἐστιν ὁ τόπος*) *ὡς τὸ κινῆσαν; ἢ οὐδὲ οὕτως ἐνδέχεται, ὦ Δημόκριτε.*

4) Auch diess hatte Demokrit für die Annahme des Leeren geltend gemacht, aber Aristoteles unterscheidet dieses von jenem schon im Ausdruck: *οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν εἰ μὴ εἴη κενόν* (c. 6. 213 b 5), *ἡ αὔξησις δοκεῖ γίγνεσθαι διὰ κενοῦ* (ebd. Z. 18), *αἴτιον κινήσεως οἴονται εἶναι τὸ κενὸν οὕτως ὡς ἐν ᾧ κινεῖται* (c. 7. 214 a 24) — diess besagt etwas anderes, als die vor. Anm. angeführten Ausdrücke.

5) Vermöge des *αὐτόματον*, worüber S. 869, 1. 870, 1. 871, 1.

finden[1]). Die einzige Bewegung aber, von der sich diess, die Schwere der Atome vorausgesetzt, von selbst zu verstehen scheint, ist die Fallbewegung[2]); und wenn nun ferner auch den grösseren Atomen desshalb ein schnellerer Fall zugeschrieben wurde als den kleineren, weil sie schwerer seien als diese, so war diess nur eine Folgerung, deren Unrichtigkeit wir freilich sofort einsehen und auch schon Aristoteles erkannte, der sich aber dieser nur durch ebenso unrichtige Annahmen entzieht, und die sich ohne dieselben schwer vermeiden liess, so lange man von der allgemeinen Anziehung der Materie nichts wusste, den Begriff der Schwere nur von den Erscheinungen der irdischen Schwere abstrahirte, und über den Unterschied des absoluten und des specifischen Gewichts und die Gründe desselben sich so wenig klar war, wie diess selbst bei Aristoteles noch der Fall ist. Von welcher Seite wir daher diese Frage betrachten mögen, so wird die Angabe, dass schon Demokrit und Leucippus ebenso, wie später Epikur, den Fall für die ursprüngliche Bewegung der Atome im Leeren hielten, dass sie aber im Unterschied von jenem diese Bewegung mit ungleicher Geschwindigkeit erfolgen und dadurch den Zusammenstoss der Atome bewirkt werden liessen — diese Angabe wird ebenso durch die glaubwürdigsten Zeugnisse, wie durch den inneren Zusammenhang der atomistischen Theorie bestätigt.

Nun bemerken freilich Aristoteles und Theophrast, Demokrit habe es unterlassen, die Ursache der Bewegung zu untersuchen, die Nothwendigkeit, von der alles beherrscht werde, genauer zu bezeichnen[3]), er habe es sogar ausdrücklich abgelehnt, für das, was immer war, einen Entstehungsgrund anzugeben[4]). Allein aus der letzteren Angabe folgt

1) Dass sich diess aber nicht auf die Bewegung der Atome beziehe, (Brieger S. 10) ist eine seltsame Einrede. Wer ausser den Atomikern hat denn das Leere für die Ursache der Bewegung erklärt, und wie könnte es diess in ihrem System sein, wenn es nicht Ursache der Atomenbewegung wäre? Zum Ueberfluss sagt aber Arist. De cœlo III, 2. 300 b 8, offenbar von demselben Vorgang: *κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ.*

2) Vgl. S. 876.

3) Vgl. S. 869, 4. Metaph. XII, 6 (S. 868, 2).

4) S. S. 869, 3.

doch, auch wenn sie sich auf die erste Bewegung der Atome bezieht, nicht mehr, als dass Demokrit der Ansicht war, die Erklärung der Erscheinungen aus ihren Ursachen finde an dieser ersten Bewegung ihre Grenze. Was für eine Art von Bewegung diese war, ist hiefür vollkommen gleichgültig, und es lässt sich schlechterdings nicht absehen, warum Demokrit nicht hätte sagen können: „dass alle Körper schwer sind, d. h. dass alle im Leeren fallen[1]), ist unbestreitbar; warum es so ist, weiss ich nicht: genug, dass es immer so war.“ Auch das übrige beweist nichts gegen die hier entwickelte Ansicht. Wenn Demokrit den Fall der Körper im Leeren zwar für selbstverständlich, aber für nicht weiter erklärbar hielt, so ist es ganz natürlich, dass er es unterliess, die Ursache desselben zu untersuchen oder auch nur anzugeben; und auch der Vorwurf, dass er nicht sage, was für eine Bewegung es sei, in der die Atome sich von Ewigkeit her befinden, und die ihnen von Natur zukomme[2]), lässt sich unter dieser Voraussetzung im Munde des Aristoteles wohl begreifen. Was er behauptet, ist ja nicht, dass sich Demokrit und Leucippus bei der Bewegung der Atome keine bestimmte Bewegung gedacht, sondern nur, dass sie sich nicht darüber erklärt haben, was für eine Bewegung sie den Atomen als ihre Urbewegung zuschreiben. Jenes wäre allerdings auffallend, einerlei, wie man sich diese Urbewegung näher denken möchte[3]).

1) Denn dieses beides ist gleichbedeutend; es wäre daher ein *idem per idem* auf die Frage, warum die Atome im Leeren fallen, zu antworten: „weil sie schwer sind“; und wenn Brieger S. 11 f. glaubt, den Grund für das Fallen der Atome anzugeben, hätte Demokrit nicht ablehnen können, da dieser „sich von selbst verstand“, so verwechselt er die Behauptung der Thatsache mit ihrer Erklärung. Er selbst findet ja aber den Fall der Atome im Leeren so wenig selbstverständlich, dass er ihn leugnet, wiewohl er ihre Schwere einräumt.

2) Metaph. XII, 6; s. S. 868, 2. De cœlo III. 2; s. S. 861, 2.

3) Die natürliche und ursprüngliche Bewegung der Atome kann doch nur die sein, welche unter den ursprünglichen Bedingungen ihres Daseins, als eine nothwendige Folge ihres Seins im Leeren, eintritt, und ob diese Bewegung ein Fallen oder eine Wirbelbewegung oder was sie sonst ist, macht in dieser Beziehung schlechterdings keinen Unterschied. Wäre daher meine Ansicht über die ursprüngliche Bewegung der Atome mit den zwei

Dagegen konnte Aristoteles bei Leucipp und Demokrit ebensogut, wie bei Plato, den er beidemale mit ihnen zusammenstellt[1]), immerhin eine ausdrückliche Erklärung über manche von ihm erst zur Sprache gebrachte Frage, und namentlich darüber vermissen, ob die anfangslose Bewegung der Atome eine natürliche sei oder eine gewaltsame[2]); gesetzt auch er hätte in dem Zusammenhang ihrer Lehre Anhaltspunkte finden können, um sich für das eine oder das andere zu entscheiden[3]). Nennt er selbst doch anderswo[4]) ausdrücklich die Ungleichheit der Atome, d. h. die Ungleichheit ihrer Grösse und Gestalt, als den Grund ihrer Bewegung, und diese selbst bezeichnet er als einen Fall, infolge dessen sie sich in einander

aristotelischen Stellen unvereinbar, so müsste diess jede andere gleichsehr sein.

1) Metaph. XII, 6 werden Leucippus und Plato unmittelbar zusammengestellt, De cœlo III, 2 zuerst 300 b 8 Leucipp und Demokrit genannt, und dann Z. 16 fortgefahren: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο συμβαίνειν ἀναγκαῖον κἂν εἰ, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται . . . ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως.*

2) Dass Arist. bei seinem Tadel zunächst (wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich) diesen Punkt im Auge hat, sieht man daraus, dass er in beiden Stellen an denselben Bemerkungen hierüber unmittelbar anknüpft: Met. 1071 b 34: *οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν ὥσπερ νῦν, φύσει μὲν ὡδὶ, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὡδί.* De cœlo 300 b 8 ff.: Leucipp und Demokrit hätten zu sagen, welches die Bewegung der *πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ* ist, *καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις. εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου* u. s. w. Ebenso Z. 18 gegen Plato: *ἀνάγκη γὰρ ἢ βίαιον εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν* u. s. f.

3) Wie wenig man Aristoteles mit dieser Vermuthung zu nahe treten würde, erhellt schon aus dem Umstand, dass er Metaph. XII, 6 auch Plato vorwirft, er sage nicht, welches die ewige Bewegung sei; während sie dieser doch im Timäus auf's bestimmteste als eine ungeordnete räumliche Bewegung und qualitative Veränderung beschrieben hatte (vgl. Th. II a, 728 ff.). Wenn daher Arist. Demokrit und Leucippus den gleichen Vorwurf macht, so behandelt er sie auch dann, wenn sie den Fall für die Urbewegung der Atome hielten, nicht anders als Plato. Ein ähnliches Beispiel bietet die S. 636 m. besprochene Aeusserung über Heraklit.

4) Fr. 208 b. Simpl. De cœlo 133 a 18, wo er nach dem S. 851, 1 angeführten fortfährt: *στασιάζειν δὲ καὶ φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ διά τε τὴν ἀνομοιότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς εἰρημένας διαφορὰς* (genannt waren aber nur die der Gestalt und Grösse), *φερομένας δὲ ἐμπίπτειν καὶ περιπλέκεσθαι.*

verwickeln. Die so eben besprochenen Aussagen des Aristoteles und Theophrast geben daher keinen Grund, daran zu zweifeln, dass schon die alten Atomisten ebenso, wie später Epikur, für die ursprüngliche Bewegung der Atome die Fallbewegung hielten, von der sie annahmen, dass dieselbe mit Nothwendigkeit eintrete, wenn sich Körper im Leeren befinden. Das Bedenken aber, dass im unendlichen Raume kein Oben und | Unten, und somit auch keine Bewegung nach unten möglich ist[1]), scheint sich ihnen noch nicht aufgedrängt zu haben[2]).

An und für sich würden nun die Atome in ihrer Bewegung alle die gleiche Richtung verfolgen. Da sie aber ungleich an Grösse und Gewicht sind, so fallen sie, wie die

1) Hierüber vgl. m., was Th. II b, 287 aus Aristoteles angeführt ist.

2) Epikur b. Diog. X, 60 vertheidigt zwar die Annahme, dass es auch im unendlichen Raum eine nach oben oder nach unten gehende Bewegung geben könne, mit der Bemerkung: wenn in diesem auch allerdings kein absolutes Oben und Unten (kein ἀνωτάτω und κατωτάτω) möglich sei, so sei doch immer eine Bewegung in der Richtung von unserem Kopf gegen unsere Füsse einer solchen entgegengesetzt, deren Richtung von unseren Füssen gegen unsern Kopf gehe, möge man auch die Linien beider in's unendliche verlängern. Lange Gesch. d. Mat. I, 130 zollt dieser Auskunft seinen Beifall und glaubt sie auf Demokrit zurückführen zu dürfen. Allein dieser Philosoph sagte ja nicht blos, die Atome bewegen sich thatsächlich in der Richtung, welche wir als die von oben nach unten bezeichnen, sondern er behauptete, sie müssen sich in dieser Richtung bewegen, er fand den Grund ihrer Bewegung in ihrer Schwere, und er konnte nur auf diesen Grund hin über die Richtung derselben überhaupt etwas bestimmen, da wir ja nicht das geringste von ihr wahrnehmen. Werden aber die Atome durch ihre Schwere nach unten geführt, so ist dieses Unten nicht blos derjenige Ort, welcher uns, vermöge unserer Stellung auf der Erde, als der untere erscheint, sondern derjenige, welcher für jedes Atom, an welcher Stelle des endlosen Raumes es sich befinden mag, der untere ist, das Ziel seiner natürlichen Bewegung. Ein Unten in diesem Sinn kann es aber im unendlichen Raume nicht geben. Wenn ein Epikur diess übersah, und die ihm überlieferte Lehre vom Fall der Atome durch eine mit ihren ursprünglichen Voraussetzungen so wenig übereinstimmende Auskunft gegen die aristotelischen Einwendungen zu schützen suchte, so kann uns diess bei ihm nicht überraschen. Dass aber auch ein Naturforscher wie Demokrit diesen Widerspruch nicht bemerkt hätte, ist nicht glaublich, sondern es ist ungleich wahrscheinlicher, dass er und Leucippus den Fall der Körper im Leeren für selbstverständlich ansahen, ohne zu beachten, dass eine natürliche Bewegung nach unten im unbegrenzten Raum unmöglich ist.

Atomiker glauben, mit ungleicher Geschwindigkeit, sie treffen daher an einzelnen Stellen des unendlichen Raumes auf einander, sie erhalten von einander Anstösse, die nach den verschiedensten Richtungen wirken[1]), | verwickeln sich in einander und prallen von einander ab, und aus allem diesem erzeugt sich eine Kreis- oder Wirbelbewegung, von der sofort alle Theile der betreffenden Atomenmasse ergriffen werden[2]).

1) Diese Stösse nannte Demokrit *πληγὴ (plaga)*, vgl. S. 875, 2. 880, 4; für die Bewegung der Atome, die nach oben gedrängt werden, sagte er *σοῦς* (Arist. De cœlo IV, 6. 313 b 4).

2) Dass die ungleiche Fallgeschwindigkeit der Atome ihren Zusammenstoss herbeiführen sollte, wurde schon S. 877 f. nachgewiesen; das weitere geben zwei aus Theophrast geflossene Schilderungen: Diog. IX, 31 (über Leucippus): *γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω· φέρεσθαι κατ' ἀποτομὴν ἐκ τῆς [τοῦ] ἀπείρου* (derselbe Ausdruck bei Epikur Diog. X, 88) *πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενὸν, ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν, καθ' ἣν προσκρούοντα καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια. ἰσοῤῥόπων δὲ διὰ τὸ πλῆθος μηκέτι δυναμένων περιφέρεσθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἔξω κενὸν, ὥσπερ διαττόμενα, τὰ δὲ λοιπὰ συμμένειν καὶ περιπλεκόμενα συγκατατρέχειν ἀλλήλοις καὶ ποιεῖν πρῶτόν τι σύστημα σφαιροειδές.* Hippol. I, 12 (über Denselben): *κόσμους δὲ* (add. *οὕτω* oder *ὧδὶ*) *γίνεσθαι λέγει· ὅταν εἰς μετάκοινον [μέγα κενὸν] ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀθροισθῇ πολλὰ σώματα καὶ συῤῥυῇ, προσκρούοντα ἀλλήλοις συμπλέκεσθαι τὰ ὁμοιοσχήμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφὰς, καὶ περιπλεχθέντων εἰς ἕτερα γίνεσθαι.* (Statt *εἰς ἕτ.* schlägt Diels Doxogr. 565, 2 *ἀστέρας* vor; mir scheint *ἓν σύστημα* sowohl dem Zusammenhang als der Parallelstelle bei Diog. besser zu entsprechen.) Simpl. De cœlo 109 b 41 (Schol. 484 a 23) ff.: Demokrit, Leucipp und später Epikur nahmen an: *τὰς ἀτόμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κενῷ ἀπ' ἀλλήλων κεχωρισμένας καὶ διαφερούσας σχήματι καὶ μεγέθει καὶ θέσει καὶ τάξει φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ καὶ ἐπιλαμβανούσας ἀλλήλας* (einander einholend, was eine Bewegung in der gleichen Richtung voraussetzt) *συγκρούεσθαι, καὶ τὰς μὲν ἀποπάλλεσθαι ὅποι ἂν τύχωσι, τὰς δὲ περιπλέκεσθαι κατὰ τὴν τῶν μεγεθῶν καὶ σχημάτων καὶ θέσεων καὶ τάξεων συμμετρίαν, καὶ ταύτῃ συμβαίνειν τὴν τῶν συνθέτων γένεσιν τελειοῦσθαι.* Die Treue dieser Darstellungen bestätigt Epikur, der unverkennbar den gleichen Abschnitt des leucippischen (oder wie er meint demokritischen) *Διάκοσμος*, wie Theophrast, vor sich hat, wenn er b. Diog. X, 89 f. sagt: es könne eine Welt entstehen, *ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ* (wofür ich *μεγ. καὶ εἰλ. κενῷ* vorschlagen möchte) *καθάπερ τινές φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων . . . οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῷ, κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὔξεσθαί τε ἕως ἑτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις.* Auf den gleichen Vorgang bezieht sich (nach dem von Diels festgestellten Texte)

Eine genauere Beschreibung dieser Vorgänge scheint sich aber weder bei Demokrit noch bei Leucippus gefunden zu haben; die uns erhaltenen Berichte darüber setzen uns wenigstens nicht in den Stand, uns ein vollkommen genügendes Bild von ihnen zu machen [1]). |

Durch diese Bewegung der Atome wird nun einestheils das gleichartige zusammengeführt; denn was an Schwere und Gestalt gleich ist, wird ebendesshalb an die gleichen Orte sinken | oder getrieben werden [2]). Anderntheils müssen sich

ohne Zweifel auch Simpl. Phys. 327, 24: *Δημόκρ. ἐν οἷς φησι, „δεῖνον (= δῖνον) ἀπὸ τοῦ παντὸς ἀποκριθῆναι παντοίων εἰδέων“*. Augustin's Behauptung epist. 118, 28: *inesse concursioni atomorum vim quandam animalem et spirabilem*, führt Krische Forsch. I, 161 mit Recht auf ein Missverständniss von Cic. Tusc. I, 18, 42 zurück.

1) Dadurch, dass Atome von verschiedener Gestalt und Grösse in den gleichen Raum einströmen, wird zunächst, wie wir gesehen haben, ein Zusammenstoss derselben herbeigeführt. Die nächste Folge dieses Zusammenstosses ist nun den Berichten zufolge eine doppelte: die Atome verwickeln sich theils mit einander, theils werden sie durch seitliche Anstösse (*πληγαὶ* s. o. 887, 1) und durch Abprallen (*παλμὸς* oder besser: *ἀποπαλμὸς* plac. I, 23, 3. 12, 5 vgl. Simpl., vor. Anm. Usener Epic. I, 199, 280) von ihrer senkrechten Fallinie abgelenkt. Bei der ausserordentlichen Verschiedenheit der Atome muss die Richtung wie die Stärke und Tragweite dieser Bewegungen die grösste Mannigfaltigkeit zeigen, und durch ihre zahllosen Kreuzungen müssen dann natürlich immer neue Zusammenstösse und Verwicklungen hervorgerufen werden. Durch die letzteren ist nun die Entstehung einer Bewegung bedingt, welche dem ganzen Atomenaggregat gemeinsam zukommt; denn so lange die Atome nicht mechanisch mit einander verbunden sind, bewegt sich jedes für sich in seiner eigenen Bahn, wie sehr es auch dabei von den andern durch Stoss und Druck beeinflusst werden mag. Vgl. S. 889, 1. Wie es aber kommt, dass sich aus den unregelmässigen und nach den verschiedensten Richtungen gehenden Bewegungen der einzelnen Atome eine Wirbelbewegung der ganzen Masse herstellt, sagt uns keiner von unsern Berichten. Die Drehungsachse dieses Wirbels werden wir uns mit der der Welt, die durch ihn gebildet und von ihm herumgeführt wird, identisch, also von oben nach unten gehend, die Drehung als eine seitliche zu denken haben. Die Atomenmasse, welche von diesem Wirbel ergriffen wird, bildet den Stoff der künftigen Welt; sie selbst aber kann nicht schon (mit Lange Gesch. d. Mater. I, 130, 22) als Welt betrachtet werden, und desshalb spricht auch Epikur a. a. O. nur von dem *δῖνος ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῷ*.

2) Man vgl. die Stellen, welche S. 887, 2 angeführt wurden. Demokrit selbst in dem Bruchstück bei Sext. Math. VII, 116 ff. bemerkt, es sei ein allgemeines Gesetz, dass sich gleiches zu gleichem geselle: *καὶ γὰρ ζῷά,*

aber, wenn die verschiedengestalteten Körperchen durch einandergeschüttelt werden, viele von ihnen an einander anhängen und in einander verwickeln, einander umschliessen und in ihrem Lauf aufhalten [1]), so dass auch wohl einzelne an einem Ort | festgehalten werden, der ihrer Natur an sich

φησιν, ὁμογενέσι ζῴοισι ξυναγελάζεται, ὡς περιστεραὶ περιστερῇσι καὶ γέρανοι γεράνοισι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων. Dass er aber den Grund davon nicht etwa in einem den Urstoffen inwohnenden Streben, sondern in der mechanischen Bewegung, der Grösse und der Gestalt der Atome sucht, zeigt das weitere: ὡςαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀψύχων, κατάπερ ὁρῆν πάρεστι ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τῇσι κυματωγῇσι ψηφίδων· ὅκου μὲν γὰρ κατὰ τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον διακριτικῶς φακοὶ μετὰ φακῶν τάσσονται καὶ κριθαὶ μετὰ κριθέων καὶ πυροὶ μετὰ πυρῶν, ὅκου δὲ κατὰ τὴν τοῦ κύματος κίνησιν αἱ μὲν ἐπιμήκεες ψηφῖδες εἰς τὸν αὐτὸν τόπον τῇσι ἐπιμήκεσι ὠθέονται, αἱ δὲ περιφερέες τῇσι περιφερέσι. (Das weitere scheint eigener Zusatz des Sextus.) Plac. IV, 19, 3: Δημόκρ. καὶ τὸν ἀέρα φησὶν εἰς ὁμοιοσχήμονα θρύπτεσθαι σώματα καὶ συγκαλινδεῖσθαι τοῖς ἐκ τῆς φωνῆς θραύσμασι. Das weitere grossentheils wörtlich wie bei Sextus. Simpl. Phys. 28, 19 (nach Theophrast): πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι καὶ φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα. Vgl. Alex. qu. nat. II, 23. S. 137 Sp.: ὁ Δημόκριτός τε καὶ αὐτὸς ἀποῤῥοίας τε γίνεσθαι τίθεται καὶ τὰ ὅμοια φέρεσθαι πρὸς τὰ ὅμοια· ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ κοινὸν [l. κενὸν] πάντα φέρεσθαι.

1) Arist. De cœlo III, 4 (oben 848, 2). gen. et corr. I, 8 (847, 1): καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾷν (von Philop. z. d. St. 36 a u. wiederholt). Hippol. s. S. 887, 2. Galen s. S. 868, 2. Strato b. Cic. Acad. II, 38, 121. Arist. b. Simpl. De cœlo 133 a 19 (s. o. 885, 4): φερομένας δὲ [τὰς ἀτόμους] ἐμπίπτειν καὶ περιπλέκεσθαι περιπλοκὴν τοιαύτην ἣ συμψαύειν μὲν αὐτὰ καὶ πλησίον εἶναι ποιεῖ, φύσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων οὐδ' ἡντιναοῦν γεννᾷ . . . τοῦ δὲ συμμένειν τὰς οὐσίας μετ' ἀλλήλων μέχρι τινὸς αἰτιᾶται τὰς ἐπαλλαγὰς καὶ τὰς ἀντιλήψεις τῶν σωμάτων. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν εἶναι σκαληνά, τὰ δὲ ἀγκιστρώδη (vgl. S. 856, 2. 892, 3) τὰ δὲ ἄλλας ἀναρίθμους ἔχοντα διαφοράς. ἐπὶ τοσοῦτον οὖν χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη καὶ διασείσῃ καὶ χωρὶς αὐτὰς διασπείρῃ. Simpl. ebd. 271 b 2 (Schol. 514 a 6): ταύτας δὲ [τὰς ἀτόμους] μόνας ἔλεγον (Leucipp und Demokrit) συνεχεῖς· τὰ γὰρ ἄλλα τὰ δοκοῦντα συνεχῆ ἁφῇ προσεγγίζειν ἀλλήλοις. διὸ καὶ τὴν τομὴν ἀνῄρουν, ἀπόλυσιν τῶν ἁπτομένων λέγοντες τὴν δοκοῦσαν τομήν· καὶ διὰ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίνεσθαι ἔλεγον . . . οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν κατ' ἀλήθειαν συνεχές, ἀλλὰ τῇ συμπλοκῇ τῶν ἀτόμων ἕκαστον ἓν δοκεῖν γίνεσθαι. τὴν δὲ συμπλοκὴν Ἀβδηρῖται ἐπάλλαξιν ἐκάλουν ὥσπερ Δημόκριτος. (Auch von unseren Handschriften lesen einige bei Aristoteles De cœlo III, 4 statt περιπλέξει „ἐπαλλάξει".)

nicht gemäss ist[1]), und es bilden sich so aus der Verbindung von Atomen zusammengesetzte Körper. Die aus gleichartigen Atomen bestehenden Aggregate halten sich in dem Wirbel, der sie herumführt, erst im Gleichgewicht[2]); wie ihre Masse sich vergrössert, wird dieses gestört, es entsteht ein Gedränge, die feinsten Atome werden in's Leere hinausgedrückt, die übrigen schliessen sich zu einem kugelförmigen Ganzen zusammen[3]).

Der Welten, welche so entstanden, sind es nach der Lehre unserer Philosophen unzählige, denn bei der unendlichen Menge der Atome und der Grenzenlosigkeit des Raumes werden sich an den verschiedensten Orten Atome zusammenfinden. Da diese ferner unendlich verschieden an Grösse und Gestalt sind, so werden die aus ihnen gebildeten Welten die grösste Mannigfaltigkeit zeigen, doch mag es auch vorkommen, dass einige derselben einander vollkommen gleichen. Wie endlich die einzelnen Welten entstanden sind, so sind sie auch der Zu- und Abnahme und schliesslich dem Untergang unterworfen: sie vergrössern sich, so lange sich weitere Stoffe von aussenher mit ihnen vereinigen, sie nehmen ab, wenn das umgekehrte der Fall ist, und sie gehen zu Grunde, wenn zwei von ihnen zusammenstossen, und hiebei die kleinere von der grösseren zertrümmert wird[4]); | ebenso unterliegen sie

1) So erklärte Demokrit nach Arist. De cœlo IV, 6. 313 a 21 (vgl. Simpl. z. d. St. 322 b 21. Schol. 518 a 1) die Erscheinung, dass flache Körper aus einem Stoff, der specifisch schwerer ist, als das Wasser, dennoch auf dem Wasser schwimmen, daraus, dass die aus dem Wasser aufsteigenden warmen Stoffe sie nicht sinken lassen, und in ähnlicher Weise dachte er sich (ebd. II, 13. 294 b 13) die Erde als flache Platte von der Luft getragen; er nahm also an, dass durch den Umschwung das leichtere auch wohl an einen tieferen, das schwerere an einen höheren Ort geführt werde.

2) Womit wohl gemeint ist, dass sie ihre eigenen Orte und Bahnen haben, ohne von einander gestört zu werden.

3) Diog. IX, 31 s. o. 887, 2, wobei im einzelnen allerdings noch manches unklar bleibt.

4) Schon Plato hat ohne Zweifel die Atomistik im Auge, wenn er Tim. 55 C sagt: *τὸ ἀπείρους κόσμους λέγειν* wäre *ὄντως ἀπείρου τινὸς δόγμα*. Ebenso Arist. Phys. VIII, 1. 250 b 18: *ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι γένεσιν*, denn die Worte *τοὺς μὲν γίγν.* u. s. f. lassen

sich (wie unter anderen die Vergleichung von De cœlo I, 10. 280 a 19. 26 zeigt) nur von neben einander bestehenden Welten, wie die der Atomiker, nicht von den auf einander folgenden des Anaximander und Heraklit verstehen. Auf sie werden wir daher auch die Widerlegung der Meinung, dass es mehrere Welten geben könne, De cœlo I, 8 zu beziehen haben; wie denn auch 276 a 30 (vgl. m. 275 b 31) 277 b 1 auf sie weist. Bestimmteres geben die Späteren: Simpl. Phys. 257 b m: *οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον* (dass diess ein Missverständniss ist, wurde schon S. 229 ff. nachgewiesen) *καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον, . . . γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων.* Ders. De cœlo 91 b 36. 139 b 5. Schol. in Ar. 480 a 38. 489 b 13. Cic. Acad. II, 17, 55: *ais Democritum dicere, innumerabiles esse mundos, et quidem sic quosdam inter se non solum similes, sed undique perfecte et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit, [et eos quidem innumerabiles,] itemque homines.* Diog. IX, 31 von Leucippus: *καὶ στοιχεῖά φησι, κόσμους τ' ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα.* Ebd. 33 s. o. 869, 4. Ebd. 44 von Demokrit: *ἀπείρους τ' εἶναι κόσμους καὶ γεννητοὺς καὶ φθαρτούς.* Hippol. I, 13: *ἀπείρους δὲ εἶναι κόσμους (ἔλεγεν ὁ Δημόκρ.) καὶ μεγέθει διαφέροντας, ἐν τισι δὲ μὴ εἶναι ἥλιον μηδὲ σελήνην, ἐν τισι δὲ μείζω [—ους] τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἐν τισι πλείω [—ους]. εἶναι δὲ τῶν κόσμων ἄνισα τὰ διαστήματα, καὶ τῇ μὲν πλείους τῇ δὲ ἐλάττους, καὶ τοὺς μὲν αὔξεσθαι τοὺς δὲ ἀκμάζειν τοὺς δὲ φθίνειν, καὶ τῇ μὲν γίνεσθαι τῇ δὲ λείπειν, φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ὑπ' ἀλλήλων προςπίπτοντας. εἶναι δὲ ἐνίους κόσμους ἐρήμους ζῴων καὶ φυτῶν καὶ παντὸς ὑγροῦ . . . ἀκμάζειν δὲ κόσμον ἕως ἂν μηκέτι δύνηται ἔξωθέν τι προςλαμβάνειν.* Stob. Ekl. I, 418 (Aëtius): *Δημόκριτος φθείρεσθαι τὸν κόσμον τοῦ μείζονος τὸν μικρότερον νικῶντος.* Dass in Beziehung auf den Untergang der Welten Demokrit von Leucippus abweiche, indem jener denselben nur gewaltsam, durch Zusammenstoss, dieser ihn durch allmähliche Abnahme erfolgen lasse (Brieger 27), kann ich nicht finden. Die *φθίσεις* der Welten werden ja Demokrit von Hippol. ebenso beigelegt, wie Leucippus von Diog., die *φθοραὶ* diesem wie jenem, nur dass nicht angegeben wird, wie sie nach Leucippus erfolgen sollen; es steht aber durchaus nichts der Annahme im Wege, beide Philosophen denken sich die Sache so, dass die Welten zwar mit der Zeit einer allmählichen Abnahme unterliegen, ihr Untergang dagegen immer (nach Hippol. und Aët.) die Folge eines Zusammenstosses ist, der ihnen natürlich um so verderblicher werden muss, je mehr sie schon durch *φθίσις* geschwächt sind, und auch Epikur, welcher sich b. Diog. X, 90 gegen diese (von ihm nicht ganz genau wiedergegebene) Vorstellung verwahrt, kenne sie sowohl aus dem (leucippischen) grossen, als aus dem (demokritischen) kleinen Diakosmos. Dass Hippolytus mit seiner Angabe über das *φθίνειν* der Welten Demokrit leucippisches oder epikurisches unterschiebe, ist mir bei der theophrastischen Abkunft seines Berichts sehr unwahrscheinlich.

in ihrem inneren Zustand einer fortwährenden Veränderung[1]).

Der nähere Hergang bei der Entstehung unserer Welt wird folgendermassen beschrieben[2]). Nachdem sich in der oben angegebenen Weise eine Atomenmasse ausgeschieden hatte und in Drehung versetzt war, bildete sich um dieselbe eine Art Haut[3]). Diese Umhüllung verdünnte sich nach und nach, indem Theile derselben durch die Bewegung mehr und mehr in die Mitte geführt wurden, während andererseits | die Masse der sich bildenden Welt durch weitere zu ihr hinzutretende Atome sich fortwährend vergrösserte. Aus den Stoffen, welche sich in der Mitte niedergeschlagen hatten, bildete sich die Erde, aus denen, die aufwärts stiegen, der Himmel, das Feuer und die Luft[4]). Von den Atomen, welche vom Umkreis der Welt bei seinem Umschwung ergriffen und

1) Vgl. S. 893, 3.

2) Diog. IX, 32, nach dem, was S. 887, 2 angeführt wurde: *τοῦτο* (das *πρῶτον σύστημα σφαιροειδὲς*) *δ' οἷον ὑμένα ὑφίστασθαι, περιέχοντ' ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα· ὧν κατὰ τὴν τοῦ μέσου ἀντέρεισιν περιδινουμένων λεπτὸν γίνεσθαι τὸν πέριξ ὑμένα, συῤῥεόντων ἀεὶ τῶν συνεχῶν κατ' ἐπίψαυσιν τῆς δίνης·* (und indem diese im Wirbel kreisten, während das in der Mitte befindliche sich ihnen entgegenstemmte, haben die diesem zunächst liegenden, wenn sie sich bei der Drehung mit ihm berührten, sich ihm angeschlossen, und dadurch sei die Haut, welche das Ganze umgab, immer dünner geworden) *καὶ οὕτω μὲν γενέσθαι τὴν γῆν, συμμενόντων τῶν ἐνεχθέντων ἐπὶ τὸ μέσον. αὐτόν τε πάλιν τὸν περιέχοντα οἷον ὑμένα αὔξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκρυσιν* (wofür mit Brieger S. 22 *ἐπίῤῥυσιν* oder auch *ἐπείσρυσιν* zu setzen sein mag) *τῶν ἔξωθεν σωμάτων· δίνῃ τε φερόμενον αὐτὸν ὧν ἂν ἐπιψαύσῃ ταῦτα ἐπικτᾶσθαι. τούτων δέ τινα συμπλεκόμενα ποιεῖν σύστημα τὸ μὲν πρῶτον κάθυγρον καὶ πηλῶδες, ξηρανθέντα [δὲ] καὶ περιφερόμενα σὺν τῇ τοῦ ὅλου δίνῃ εἶτ' ἐκπυρωθέντα τὴν τῶν ἀστέρων ἀποτελέσαι φύσιν.*

3) Diesen Zug hat auch Stob. Ekl. I, 490, der noch beifügt, dieser *χιτὼν καὶ ὑμὴν* sei aus hakenförmigen Atomen gebildet. Wie er zu Stande kam, wird nicht berichtet; aber nach dem S. 887, 2 aus Diogenes angeführten wird die Meinung wohl die sein, dass durch den Druck der wirbelnden Atomenmasse neben denjenigen kleinen Atomen, denen ihre Gestalt in's Leere zu entweichen erlaubte, auch solche nach dem Umkreis hingedrängt worden seien, die trotz ihrer Kleinheit und Leichtigkeit nicht entweichen konnten, weil sie sich in Folge ihrer Gestalt an einander hängten.

4) Mit Beziehung hierauf wird bei Plut. fac. lun. 15, 3. S. 928 dem Demokriteer Metrodor vorgeworfen, er lasse die Erde durch ihre Schwere zu ihren Ort sinken, die Sonne dagegen wegen ihrer Leichtigkeit wie einen

in dieselbe hereingezogen wurden, ballte sich ein Theil zu dichteren Massen zusammen, die anfangs in feuchtem und schlammartigem Zustand waren; da jedoch die Luft, welche sie mit sich herumführte, durch die aufwärts steigenden Massen gedrängt und in stürmische Wirbelbewegung versetzt ward, so trockneten sie allmählich aus und entzündeten sich durch die schnelle Bewegung, und so entstanden die Gestirne[1]). In ähnlicher Weise wurden aus dem Erdkörper durch den Andrang der Winde und die Einwirkung der Gestirne die kleineren Theile herausgedrückt, die nun als Wasser in den Vertiefungen zusammenrannen, und die Erde wurde so zu einer festen Masse verdichtet[2]), ein Vorgang, der sich nach Demokrit's Annahme immer noch fortsetzt[3]). In Folge ihrer zunehmenden Masse und Dichtigkeit | nahm sie ihre feste Stelle in der Mitte der Welt ein, während sie anfangs, als sie noch klein und leicht war, sich hin und her bewegt hatte[4]).

Schlauch in die Höhe gedrängt werden, und die Sterne wie eine Wagschale sich bewegen.

1) M. s. hierüber ausser dem eben angeführten und S. 895, 2 Hippol. I, 13: τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν κόσμου πρότερον τὴν γῆν τῶν ἄστρων γενέσθαι. Diog. IX, 30: τούς τε κόσμους γίνεσθαι σωμάτων εἰς τὸ κενὸν ἐμπιπτόντων καὶ ἀλλήλοις περιπλεκομένων· ἔκ τε τῆς κινήσεως κατὰ τὴν αὔξησιν αὐτῶν γίνεσθαι τὴν τῶν ἀστέρων φύσιν. Ebd. 33: καὶ πάντα μὲν τὰ ἄστρα διὰ τὸ τάχος τῆς φορᾶς, τὸν δ' ἥλιον ὑπὸ τῶν ἀστέρων ἐκπυροῦσθαι, τὴν δὲ σελήνην τοῦ πυρὸς ὀλίγον μεταλαμβάνειν. Theod. cur. gr. aff. IV, 17. S. 59: Demokrit halte die Gestirne, wie Anaxagoras, für Steinmassen, die sich durch den Umschwung des Himmels entzündet haben. Bei den ἀστέρες Diog. 32 werden aber Sonne und Mond nicht mitgezählt, vgl. S. 895.

2) Plac. I, 4: πολλῆς δὲ ὕλης ἔτι περιειλημμένης ἐν τῇ γῇ, πυκνουμένης τε ταύτης κατὰ τὰς ἀπὸ τῶν πνευμάτων πληγὰς καὶ τὰς ἀπὸ τῶν ἀστέρων αὔρας (Sonnenwärme und ähnliches), προςεθλίβετο πᾶς ὁ μικρομερὴς σχηματισμὸς ταύτης καὶ τὴν ὑγρὰν φύσιν ἐγέννα· ῥευστικῶς δὲ αὕτη διακειμένη κατεφέρετο πρὸς τοὺς κοίλους τόπους καὶ δυναμένους χωρῆσαί τε καὶ στέξαι ἢ καθ' αὑτὸ τὸ ὕδωρ ὑποστὰν ἐκοίλανε τοὺς ὑποκειμένους τόπους. Dass diese Darstellung, wenn auch zunächst epikureisch, doch in letzter Beziehung aus Demokrit stammt, ist theils an sich, theils wegen der sogleich anzuführenden Bestimmungen wahrscheinlich.

3) Nach Arist. Meteor. II, 3. 356 b 9. Alex. z. d. St. 95 a m. b o. Olympiod. z. d. St. I, 278 f. Id. nahm er an, das Meer werde mit der Zeit durch Verdünstung austrocknen.

4) Plac. III, 13, 4: κατ' ἀρχὰς μὲν πλάζεσθαι τὴν γῆν φησιν ὁ Δη-

Die Vorstellungen der Atomiker über unser Weltgebäude stehen demnach der gewöhnlichen Meinung ziemlich nahe. Von einer Schichte festverbundener Atome kugelförmig umschlossen schwebt es in dem unendlichen Leeren[1]; seine Mitte bildet die Erde, der Raum zwischen der Mitte und der festen Umhüllung ist von der Luft ausgefüllt, in welcher die Gestirne sich bewegen. Die Erde denken sie sich mit älteren Physikern als eine sehr flache Walze, die sich durch ihre Breite über der Luft schwebend erhalte[2]). Die Sterne sind nach dem obigen erdartige, durch den Umschwung des Himmels glühend gewordene Körper, im besonderen sagte diess Demokrit mit Anaxagoras von der Sonne und vom Monde;

μόκριτος διά τε μικρότητα καὶ κουφότητα, πυκνωθεῖσαν δὲ τῷ χρόνῳ καὶ βαρυνθεῖσαν καταστῆναι.

1) Wie man sich diess näher zu denken hat, ist nicht klar. Die Voraussetzungen der Atomenlehre scheinen zu verlangen, dass die Welten ebenso, wie die Atome im Urzustand, in beständigem Falle begriffen sind. (So Brieger S. 28.) Allein diess wird nicht blos von keiner Seite als Demokrit's oder Epikur's Lehre berichtet, sondern es wäre auch kaum denkbar, dass diese ungeheuren, an Grösse und Gewicht, und somit auch an Fallgeschwindigkeit, so verschiedenen Massen nicht fortwährend zusammenstossen sollten und eine Welt auch nur so lange bestehen könnte, als die unsrige selbst nach der Meinung des 5. Jahrhunderts schon bestanden hatte. Dass andererseits eine Welt sich im Leeren an ihrer Stelle erhalten könne, scheint zwar auch unmöglich; so gut indessen Empedokles glaubte, die Schnelle ihres Umschwungs hindere die Welt am Fallen (s. S. 789), kann auch Leucippus durch irgend eine schiefe Analogie (wie etwa die der geschwungenen Schleuder) zu dieser Meinung verleitet worden sein und Empedokles dieselbe erst von ihm entlehnt haben. Wenn aber freilich alle Welten immer an ihrer Stelle blieben, könnte es nicht zu dem (S. 890, 4 besprochenen) Zusammenstoss derselben kommen. Wie sich die atomistische Theorie aus dieser Schwierigkeit zog, ist uns nicht bekannt.

2) Plac. III, 10: *Λεύκιππος τυμπανοειδῆ* [*τὴν γῆν*], *Δημόκριτος δὲ δισκοειδῆ μὲν τῷ πλάτει, κοίλην δὲ τὸ μέσον.* (Das letztere wird nicht, wie ich früher annahm, davon zu verstehen sein, dass die Erde im Innern hohl, sondern dass sie in der Mitte vertieft und gegen den Rand hin erhöht sei. Vgl. Schaefer astron. Geogr. d. Gr. Flensb. 1873. S. 14). Arist. De cœlo II, 13. 294 b 13: *Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν. οὐ γὰρ τέμνειν ἀλλ' ἐπιπωματίζειν τὸν ἀέρα τὸν κάτωθεν . . . τὸν δ' οὐκ ἔχοντα μεταστῆναι τόπον ἱκανὸν ἀθρόον τῷ κάτωθεν ἠρεμεῖν, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κλεψύδραις ὕδωρ.* Vgl. S. 890, 1.

beiden legte er mit seinem Vorgänger eine bedeutende Grösse bei, und den Mond hielt er mit ihm für eine Art Erde, indem er in seinem Gesicht den Schatten von Gebirgen erkannte[1]). Die Angabe, | dass die genannten zwei Himmelskörper ursprünglich der Kern selbständiger Weltbildungen gewesen seien, wie die Erde, und dass die Sonne erst in der Folge, bei Vergrösserung ihres Kreises, mit Feuer erfüllt worden sei[2]), lässt sich mit der sonstigen Lehre der Atomiker von der Weltbildung durch die Annahme vereinigen, Sonne und Mond seien auf einer früheren Stufe ihrer Bildung von den um den Erdkern schwingenden Massen ergriffen und so in unser Weltsystem eingereiht worden[3]). Von Leucipp's Annahmen über die Ordnung der Gestirne wich Demokrit nicht unwesentlich ab[4]). Ihre Bewegung wurde von der Drehung des ganzen

1) Cic. Fin. I, 6, 20: *sol Democrito magnus videtur*. Plac. II, 20, 6: [τὸν ἥλιον] Ἀναξαγόρας Δημόκριτος Μητρόδωρος μύδρον ἢ πέτρον διάπυρον. Plac. II, 25, 9: [τὴν σελήνην] Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος στερέωμα διάπυρον, ἔχον ἐν ἑαυτῷ πεδία καὶ ὄρη καὶ φάραγγας. Ebd. 30, 3 (Stob. 564) über das Gesicht im Mond. Vgl. folg. Anm. und über das Licht des Mondes Anm. 4 und S. 893, 1. Wenn es bei Diog. IX, 44 von Sonne und Mond heisst, sie bestehen, ähnlich wie die Seele, aus glatten und runden Atomen, d. h. aus Feuer, so kann sich diess nur auf das Feuer beziehen, welches später zu ihrem erdigen Kern hinzukam. Die Ergänzungen unseres Textes, durch welche Brieger S. 23 denselben mit den aus besserer Quelle geflossenen Angaben über Leucippus (s. o. 892, 2) in Einklang zu bringen sucht, empfehlen sich mir nicht.

2) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7: ἡλίου δὲ καὶ σελήνης γένεσίν φησι, κατ' ἰδίαν φέρεσθαι ταῦτα (zur Zeit ihrer Entstehung nämlich) μηδέπω τοπαράπαν ἔχοντα θερμὴν φύσιν, μηδὲ μὴν καθόλου λαμπροτάτην (-ότητα Diels), τοὐναντίον δὲ ἐξωμοιωμένην τῇ περὶ τὴν γῆν φύσει· γεγονέναι γὰρ ἑκάτερον τούτων πρότερον ἔτι κατ' ἰδίαν ὑποβολήν τινα κόσμου, ὕστερον δὲ μεγεθοποιουμένου τοῦ περὶ τὸν ἥλιον κύκλου ἐναποληφθῆναι ἐν αὐτῷ τὸ πῦρ.

3) Sonne und Mond auf andere Art entstehen zu lassen, als die übrigen Gestirne, mochte wegen ihrer Grösse nothwendig scheinen. Dass es mit ihnen eine eigenthümliche Bewandtniss habe, deutet auch die S. 893, 1 angeführte, mit dem so eben aus Plutarch beigebrachten wohl vereinbare Angabe des Diogenes an, die Sonne sei nach Leucippus von den Sternen angezündet worden.

4) Nach Diog. IX, 33 setzte Leucippus den Mond der Erde am nächsten, die Sonne am entferntesten, die übrigen Gestirne (mit denen allerdings vielleicht blos die Planeten gemeint sind) zwischen beide (was an die

S. 574, 4 angeführten Angaben über Parmenides erinnert); während nach Demokrit (Plac. II, 15, 3) von der Erde aus gerechnet zuerst der Mond kommt, dann die Venus, die Sonne, die übrigen Planeten, die Fixsterne; und dass im Text des Stobäus Ekl. I, 508 und des Ps. Galen c. 57 die Venus nicht genannt wird, ist unerheblich. Bei Hippol. I, 13, 4, der im übrigen der gleichen Anordnung folgt, sind sogar alle Planeten ausgefallen; dass dafür aber nur der Abschreiber verantwortlich ist, müssen wir um so mehr annehmen, da beigefügt wird: *τοὺς δὲ πλανήτας οὐδ' αὐτοὺς ἔχειν ἴσον ὕψος*. Die Angabe der Doxographen zu bezweifeln und Dem. die gleiche Anordnung zuzuschreiben, wie Leucippus (Brieger 24), sehe ich keinen Grund. Nach Lucrez V, 619 ff. erklärte Demokrit die nach den Solstitien eintretende Umwendung der Sonnenbahn daraus, dass jedes Gestirn der Bewegung des Himmels mit um so geringerer Geschwindigkeit folge, je näher es der Erde sei, *ideoque relinqui paulatim solem cum* (bei) *posterioribus signis inferior multo quod sit, quam fervida signa* (die Zeichen des Thierkreises, in denen die Sonne im Sommer steht; vgl. V. 640) *et magis hoc lunam*. So werde die Sonne von den Fixsternen, der Mond von den sämmtlichen Gestirnen überholt, und später wieder eingeholt, und dadurch entstehe der Schein, als ob sie sich in entgegengesetzter Richtung von jenen entfernten. Dass aber Dem. die Bewegung der Weltkugel von der Peripherie, und nicht vielmehr von dem ursprünglichen *δῖνος*, ausgehen liess (Brieger 25), folgt nicht aus dieser Theorie: sie setzt nicht mehr voraus als das bekannte, dass bei jeder Drehung die Theile der kreisenden Masse sich um so schneller bewegen, je weiter sie von der Drehungsachse abliegen. Die Worte bei Plut. fac. lun. 16, 10. S. 929: „*κατὰ στάθμην, φησὶ Δημόκριτος, ἱσταμένη τοῦ φωτίζοντος* [*ἡ σελήνη*] *ὑπολαμβάνει καὶ δέχεται τὸν ἥλιον*“ sind für die vorliegende Frage unerheblich, denn *κ. στάθμ.* heisst nicht: „hart bei“, sondern „gerade gegenüber“, eigentlich: „in gerader Linie liegend“, wie der Ausdruck b. Simpl. De cœlo 226 a 20 (Schol. 502 b 29) steht. Wenn Sen. qu. nat. VII, 3 sagt: *Democritus quoque . . . suspicari se ait plures esse stellas, quae currant, sed nec numerum illarum posuit nec nomina, nondum comprehensis quinque siderum cursibus*, so folgt hieraus nicht, dass Dem. von der Fünfzahl der Planeten noch nichts gewusst hat. Seneca's Meinung scheint diess allerdings zu sein; allein die fünf Planeten waren damals schon längst nicht blos in den von unserem Philosophen besuchten orientalischen Ländern allgemein bekannt, sondern auch in das astronomische System der Pythagoreer aufgenommen. Auch der Titel einer Schrift: *περὶ τῶν πλανητῶν* (Diog. IX, 46) spricht gegen jene Annahme. Was Demokrit wirklich gesagt hat, ist wohl nur, dass es ausser den fünf (bezw. sieben) bekannten noch weitere Planeten geben möge, wie sich ihm diess vielleicht auch wegen seiner Erklärung der Kometen (s. u. 897, 9) empfahl; Seneca wird diess aber aus dritter Hand gehabt und nicht richtig verstanden haben. Dunkle Körper, welche die Erde (bezw. das Centralfeuer) umkreisen, hatten auch schon andere, namentlich Anaxagoras, angenommen; vgl. S. 248, 3. 424, 3. S. 902, 3⁴.

Weltgebäudes hergeleitet[1]). Ihre Bahnen dachten sie sich ursprünglich | (vor der Neigung der Erdachse) der Erdfläche parallel, ihre Bewegung mithin als seitliche Drehung[2]); die Richtung derselben soll bei allen in gleicher Weise von Ost nach West gehen[3]), ihre Geschwindigkeit mit ihrer Entfernung vom Umkreis der Welt abnehmen, und desshalb der Fixsternhimmel die Sonne und die Planeten, diese den Mond im Lauf überholen[4]). Das Feuer der Gestirne soll, wie auch andere meinen, durch die Dünste der Erde genährt werden[5]). Die Annahmen der Atomiker über die Neigung der Erdachse[6]), über | Sonnen- und Mondsfinsternisse[7]), über das Licht der Sterne und die Milchstrasse[8]), über die Kometen[9]), über das

1) Stob. I, 532 (Aëtius) von der Sonne: *τροπὴν δὲ γίγνεσθαι ἐκ τῆς περιφερούσης αὐτὸν δινήσεως.*

2) Diess wird durch ihre sogleich zu erwähnende Annahme über die Neigung der Erde, und durch die entsprechenden Bestimmungen des Anaximenes, Anaxagoras und Diogenes wahrscheinlich, mit welchen die Atomiker in ihren Vorstellungen über die Gestalt und Lage der Erde übereinstimmen.

3) Plac. II, 16, 1.

4) Lucr. a. a. O. s. S. 896.

5) Nach Eustath. in Od. M, S. 1713, 14 Rom. deutete Demokrit die Götterspeise Ambrosia auf die Ernährung der Sonne durch die Dünste.

6) Nach Plac. III, 12 (vgl. Diog. folg. Anm.) nahmen sie an, dass sich die Erde nach Süden geneigt habe, was Leucippus von der geringeren Dichtigkeit der wärmeren Gegenden, Demokrit von der Schwäche des südlichen Theils des *περιέχον* hergeleitet habe; die Meinung ist aber wohl bei beiden die gleiche: der wärmere, mit mehr leichten und beweglichen Atomen angefüllte Theil des Weltraums leistet dem Druck der Erdscheibe geringeren Widerstand, und so neigt sie sich nach dieser Seite. Wie es dann freilich möglich ist, dass nicht alles Wasser nach Süden strömt und die südlichen Länder überfluthet, lässt sich schwer sagen. Indessen theilten auch Anaxagoras und Diogenes diese Annahme; vgl. S. 266, 6. 902^4.

7) Nach Diog. IX, 33 hätte Leucippus gelehrt: *ἐκλείπειν ἥλιον καὶ σελήνην τῷ κεκλίσθαι τὴν γῆν πρὸς μεσημβρίαν*, was aber keinen Sinn gibt. Die Worte *τῷ κεκλίσθαι* u. s. f. müssen ursprünglich, wie auch das folgende zeigt, in demselben Zusammenhang gestanden haben, wie in der eben angeführten Stelle der Placita, und für die Sonnen- und Mondsfinsternisse müssen andere Gründe angegeben worden sein. Möglich aber, dass schon Diogenes selbst oder sein Schreiber die Verwirrung angerichtet hat.

8) Demokrit dachte sich die Milchstrasse aus vielen, dicht beisammenstehenden, kleinen Sternen bestehend; um ihr eigenthümliches Licht zu erklären, nahm er mit Anaxagoras an, die übrigen Sterne werden von der Sonne beleuchtet, wir sehen daher nicht ihr eigenes, sondern nur das an

grosse Jahr [1]), sollen hier nur kurz berührt werden. Demokrit schliesst sich bei den meisten von diesen Punkten an Anaxagoras an. Einige weitere astronomische Beobachtungen, die auf Demokrit zurückgeführt werden [2]), können wir übergehen, und ebenso mag es hinsichtlich des wenigen, was uns sonst noch von seinen Annahmen | aus dem Gebiete der unorganischen Natur überliefert ist, an einer kurzen Aufzählung genügen [3]).

ihnen reflektirte Sonnenlicht, die Sterne der Milchstrasse dagegen liegen im Erdschatten, und leuchten desshalb nur mit ihrem eigenen Lichte; Arist. Meteor. I, 8. 345 a 25. Alex. z. d. St. 81 b m. Olympiodor z. d. St. 15 a. I, 200 Id. Plac. III, 1, 8. Macrob. Somn. Scip. I, 15; vgl. Ideler z. Meteorol. I, 410. 414.

9) Diese hielt Demokrit, gleichfalls mit Anaxagoras, für eine Verbindung von mehreren Planeten, die sich so nahe gekommen seien, dass ihr Licht zusammenfliesse; Arist. Meteor. I, 6. 342 b 27. 343 b 25. Alex. z. d. St. 78 a. 79 b m. Olympiodor z. d. St. I, 177 Id. Plac. III, 2, 3, vgl. Sen. qu. nat. VII, 11. Schol. in Arat. Diosem. 1091 (359).

1) Demokrit berechnete dieses auf 82 Jahre und 28 Schaltmonate (Cens. Di. nat. 18, 8), d. h. er nahm an, dass in dieser Zeit der Unterschied des Sonnen- und Mondjahrs sich ausgleiche, 82 Sonnenjahre 1012 ($= 12 \times 82 + 28$) Mondsmonaten gleich seien, was für den Mondsumlauf, das Sonnenjahr zu 365 Tagen angenommen, nicht ganz $29\frac{1}{2}$ Tage ergibt.

2) Bei Mullach 231—235. Ebd. 142 ff. über Demokrit's astronomische, mathematische und geographische Schriften, von denen uns aber ausser den Titeln kaum etwas bekannt ist.

3) Die Erdbeben hielt er für eine Wirkung unterirdischer Wasser und Luftströmungen (Arist. Meteor. II, 7. 365 b 1, was Alex. z. d. St. wiederholt, Sen. nat. qu. VI, 20); den Donner, Blitz und Gluthwind (πρηστήρ) sucht er bei Stob. I, 594 sinnreich genug aus der Beschaffenheit der sie erzeugenden Wolken, die verschiedene Wirkung des Blitzes bei Plut. qu. conv. IV, 2, 4, 3 (Democr. fr. phys. 11) daraus zu erklären, dass die einen Körper ihm Widerstand leisten, während ihn andere durchlassen; der Wind entsteht (Sen. nat. qu. V, 2), wenn in der Luft viele Atome in engem Raume zusammengedrängt sind, wenn sie dagegen Raum haben, sich auszubreiten, ist Windstille; die Nilüberschwemmungen kommen daher, dass beim Schmelzen des Schnees in den nördlichen Gebirgen die Dünste von den Nordwinden des Spätsommers nach Süden geführt werden, und an den äthiopischen Gebirgen sich niederschlagen (Plac. IV, 1, 4. Diod. I, 39. Athen. II, 86 d. Schol. Apollon. Rhod. in Argon. IV, 269); das Meer soll, wie schon Empedokles angenommen hatte, neben dem salzigen süsses Wasser enthalten, von dem sich die Fische nähren (Aelian H. anim. IX, 64). Vom Magnet war schon S. 863, 1 die Rede. Hieher gehören auch, wenn und soweit sie ächt sind, die Wetterregeln bei Mullach 231 ff. 238 (Fragm. I,

3. Die organische Natur; der Mensch, sein Erkennen und sein Handeln.

Unter den organischen Wesen hatte sich Demokrit nicht blos mit den Thieren, sondern auch mit den Pflanzen, am sorgfältigsten aber mit dem Menschen beschäftigt [1]). Nur seine Anthropologie ist auch in philosophischer Hinsicht beachtenswerth; was uns dagegen von seinen Bemerkungen über Pflanzen [2]) und | Thiere [3]) mitgetheilt wird, beschränkt sich auf

368 f.); was dagegen ebd. 238. 239 f. (Fr. I, 372 f.) von ihm über die Auffindung von Quellen aus den Geoponica mitgetheilt wird, kann bei der Unächtheit der demokritischen Geoponica (worüber Meyer Gesch. d. Botanik I, 16 f.) unserem Philosophen nicht beigelegt werden.

1) Das Verzeichniss der Schriften bei Diog. IX, 46 f. nennt: αἰτίαι περὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν, αἰτίαι περὶ ζῴων γ', περὶ ἀνθρώπου φύσιος ἢ περὶ σαρκὸς β', περὶ νοῦ, π. αἰσθήσιων, auch die Bücher π. χυμῶν und π. χροῶν gehören wohl theilweise hieher. Die muthmasslichen Ueberbleibsel der Schrift π. ἀνθρ. φύσιος hat B. t. Brink im Philologus VIII, 414 ff. aus dem pseudodemokritischen Brief an Hippokrates π. φύσιος ἀνθρώπου und andern Quellen gesammelt. In dieser Schrift standen vielleicht auch die von Sext. Math. VII, 265. Pyrrh. II, 23 getadelten Worte, die aber natürlich nicht den Anspruch gemacht haben werden, eine wirkliche Definition zu sein: ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν.

2) Die Pflanzen, deren leere Gänge gerade laufen, sollen schneller wachsen, aber kürzer dauern, weil die ernährenden Stoffe allen ihren Theilen rascher zugeführt, aber auch schneller wieder entfernt werden; Theophr. caus. plant. I, 8, 2. II, 11, 7. Was Mullach S. 248 ff. (Fragm. I, 375 f.) aus den Geoponica über verschiedene landwirthschaftliche Gewächse beibringt, ist nicht als demokritisch zu erweisen; vgl. vorl. Anm. Ueber die Seele der Pflanzen tiefer unten.

3) Was Mullach 226 ff. (Fragm. I, 366 f.) hierüber aus Aelian's Thiergeschichte gesammelt hat, betrifft folgende Gegenstände: dass der Löwe nicht blind, wie andere Thiere, zur Welt komme; die Nahrung der Seefische (s. S. 898, 3); die Fruchtbarkeit der Hunde und Schweine, die Unfruchtbarkeit der Maulthiere (worüber weiteres bei Arist. gen. anim. II, 8. 747 a 25, den Philop. z. d. St. 58 b u. umschreibt), und die Entstehung dieser Mischlinge; die Bildung der Hörner bei den Hirschen; die Körperverschiedenheit zwischen Ochsen und Stieren; das Fehlen der Hörner bei denselben. Dazu kommt noch die Bemerkung b. Arist. part. anim. III, 4. 665 a 31 über die Eingeweide der blutlosen Thiere; gen. anim. V, 8. 788 b 9 (Philop. z. d. St. 119 a o.) über die Bildung der Zähne; Hist. anim. IX, 39. 623 a 30 über die Gewebe der Spinnen. Die Angabe über die Hasen bei Mullach 254, 103 (Fr. I, 377, 13 aus Geopon. XIX, 4) ist gewiss nicht demokritisch.

vereinzelte Beobachtungen und Vermuthungen; auch seine Annahmen über die Erzeugung und die Entwicklung des Fötus[1]), worüber schon die | ältesten Physiker so viel gerathen haben, sind nicht von der Art, dass wir nöthig hätten, ausführlicher darauf einzugehen; dass er die Menschen und Thiere mit mehreren seiner Vorgänger aus dem Erdschlamm entstehen liess[2]), mag hier gleichfalls nur kurz angeführt werden.

1) Nach Plut. Plac. nahm er an, dass der Samen aus allen Theilen des Körpers ausgeschieden werde (V, 3, 6 vgl. Arist. gen. anim. IV, 1. 764 a 6. I, 17. 721 b 11. Philop. gen. an. 81 b u. Censor. Di. nat. 5, 2), und dass auch die Weiber Samen und ein Organ zur Samenbildung haben (V, 5, 1); von den sichtbaren Bestandtheilen desselben scheint er die darin eingehüllten Feuer- oder Seelenatome unterschieden zu haben (Plac. V, 4, 1. 3, das genauere ergibt sich aus seiner Lehre von der Seele). Das Verweilen des Fötus im Mutterleibe dient dazu, dass sein Körper dem der Mutter ähnlich wird (Arist. gen. anim. II, 4. 740 a 35, dessen Angabe Philop. z. d. St. 48 b o. offenbar nur aus eigenen Mitteln weiter ausführt). Die Bildung desselben beginnt mit der Entstehung des Nabels, der die Frucht im Uterus festhält (Fr. phys. 10, s. u. 902, 6), zugleich soll aber die Kälte der Luft zum festeren Verschluss des mütterlichen Leibes und zum ruhigen Verhalten des Kindes beitragen (Aelian H. anim. XII, 17). Die äusseren Theile des Körpers, insbesondere (nach Cens. Di. nat. 6, 1) der Kopf und der Bauch, sollen sich früher bilden, als die inneren (Arist. a. a. O. 740 a 13; Philop. macht daraus, gewiss ganz willkürlich, und ohne eine weitere Quelle: nach Demokrit μὴ ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι τὴν θρεπτικὴν καὶ ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' ἐκτός). Das Geschlecht des Kindes soll sich darnach richten, ob der von den Geschlechtstheilen herrührende Theil des väterlichen Samens über den entsprechenden Theil des mütterlichen im Uebergewicht ist, oder nicht (Arist. a. a. O. 764 a 6, dessen Bemerkungen Philop. 81 b u. weiter ausmalt, ohne Zweifel genauer, als Cens. Di. nat. 6, 5; ähnlich Parmenides, s. S. 578, 4). Missgeburten entstehen durch Superfötation (Arist. a. a. O. IV, 4. 769 b 30; nach ihm Philop. 90 b u.). Seine Nahrung soll dem Kinde schon im Mutterleibe durch den Mund zukommen, indem es an einem den Brustwarzen entsprechenden Theil des Uterus sauge (Plac. V, 16, 1 vgl. Arist. gen. an. II, 7. 746 a 19). Die letztere Annahme, welche Cens. a. a. O. 6, 3 auch Hippo und Diogenes beilegt, weist auf Untersuchungen an Thieren, denn sie bezieht sich auf die beim Menschen fehlenden Kotyledonen.

2) Zunächst vom Menschen bezeugt diess Censor. Di. nat. 4, 9, dessen Angabe die Analogie der epikureischen Lehre bestätigt. Das gleiche scheint in der verstümmelten und verdorbenen Notiz bei Galen H. phil. c. 123 zu stecken, deren Heilung Diels Doxogr. 16. Gomperz Wien. Stud. II, 12 versuchen.

Der Mensch ist nun für unsern Philosophen zunächst schon wegen seines Körperbaus und seiner Gestalt ein Gegenstand der höchsten Bewunderung[1]). In seiner Beschreibung des menschlichen Leibes[2]) bemüht er sich nicht blos, die Theile desselben nach ihrer Lage und Beschaffenheit so genau zu schildern, als es der damalige Stand dieser Untersuchungen zuliess, sondern er hebt auch ihren Gebrauch und ihre Bedeutung für das Leben des Menschen mit solcher Vorliebe hervor, dass er sich trotz seiner sonstigen Richtung auf eine rein mechanische Naturerklärung doch auch seinerseits der Teleologie nähert, die sich immer vorzugsweise an die Betrachtung des organischen Lebens geknüpft hat, und die eben damals in Sokrates einen erfolgreichen Kampf mit dem Naturalismus der älteren Physik begann. Dem Gehirn ist die Burgfeste des Leibes in seine Hut gegeben, es ist der Herr | des Ganzen, dem die Kraft des Denkens anvertraut ist; das Herz heisst die Königin, die Amme des Zornes, gegen die Angriffe mit einem Panzer bekleidet[3]); bei den Sinnes- und Sprachwerkzeugen wird angedeutet, wie passend sie für ihre Thätigkeit eingerichtet sind u. s. w.[4]). Demokrit sagt allerdings nie, dass sie zu bestimmten Zwecken, mit Absicht und nach Zweckbegriffen so gebaut seien[5]), er verfährt nicht wirklich teleologisch; aber indem er den Erfolg nicht auf ein zufälliges Zusammentreffen der Umstände, sondern auf die Natur als Einheit zurückführt[6]), die nichts ohne Grund und Nothwen-

1) Nach Fulgent. Myth. III, 7 lobte er mit Beziehung auf Il. B, 478 die Alten dafür, dass sie die Theile des menschlichen Leibes Göttern zugewiesen haben, das Haupt Zeus, die Augen Pallas u. s. w. Nach David Schol. in Ar. 14 b 12 nannte er den Menschen einen *μικρὸς κόσμος*.

2) Bei B. ten Brink a. a. O.

3) Vgl. S. 903, 3.

4) In Betreff der Sinnesorgane vgl. m. auch, was Heraklides b. Porph. in Ptol. Harm. (Wallis. Opp. math. II) S. 215 anführt: (*ἡ ἀκοὴ*) *ἐκδοχεῖον μύθων οὖσα μένει τὴν φωνὴν ἀγγείου δίκην· ἥδε γὰρ εἰςκρίνεται καὶ ἐνρεῖ.*

5) Vgl. S. 872, 2. Arist. De respir. 4 (s. u. 904, 4). In den Worten *π. φύσ. ἀνθρ.*, a. a. O. Nr. 28: *ἡ δὲ ἀσώματος ἐν μυχοῖσι φύσις ἐξέτευξε παντόμορφα σπλάγχνων γένεα*, mag wohl das *ἀσώματος* dem Ueberarbeiter angehören, wenn nicht dafür geradezu *ἀόρατος* zu lesen ist.

6) S. vor. Anm. und Nr. 26: *εὔνητον ἀπὸ φλεβέων τε καὶ νεύρων*

digkeit wirkt[1]), kommt er der von ihm verschmähten Teleologie so nahe, als diess innerhalb seines Standpunkts möglich war[2]).

Die Seele kann unter den Voraussetzungen der Atomenlehre nicht anders als körperlich gedacht werden, nur wird ihr körperlicher Stoff von der Art sein müssen, dass sich ihr eigenthümliches Wesen daraus erklärt. Nun liegt dieses nach Demokrit in der belebenden und bewegenden Kraft: die Seele ist das, was die Bewegung der lebenden Wesen bewirkt. Diess wird sie aber nur dann vermögen, wenn sie selbst in beständiger Bewegung ist, denn die mechanische Bewegung, welche die Atomistik | allein kennt, kann nur von bewegtem hervorgebracht werden. Die Seele muss daher aus dem beweglichsten Stoffe, aus feinen, glatten und runden Atomen, oder mit anderen Worten[3]), aus Feuer bestehen. Und ebendahin weist auch die zweite Haupteigenschaft der Seele, welche neben ihrer belebenden Kraft hervortritt, die Denkkraft, denn auch das Denken ist eine Bewegung[4]). Jene Feuertheilchen

πλέγμα . . . φύσιος ὕπο δεδημιούργηται. Auch bei Philo ætern. m. c. 12, S. 242, 13 Bern., ist vielleicht Demokrit der *τὶς*, welcher die *μήτρα* „*φύσεως ἐργαστήριον*“ genannt hatte.

1) S. o. S. 870 f.

2) Doch geht diess nicht so weit, dass der demokritische Ursprung jener Beschreibungen dadurch unwahrscheinlich würde; dasselbe findet sich auch in dem, was Plut. De am. prol. c. 3, S. 495 vgl. fort. Rom. c. 2, S. 317 anführt: *ὁ γὰρ ὀμφαλὸς πρῶτον ἐν μήτρῃσι (ὥς φησι Δημόκριτος) ἀγκυρηβόλιον σάλου καὶ πλάνης ἐμφύεται, πεῖσμα καὶ κλῆμα τῷ γινομένῳ καρπῷ καὶ μέλλοντι.* So werden wir auch sogleich finden, dass Demokrit mit seinem Materialismus die Anerkennung des Geistigen in der Natur und im Menschen wohl zu verknüpfen weiss.

3) S. o. S. 867, 2.

4) Arist. De an. I, 2. 403 b 29: *φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι. ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα* u. s. w. (s. S. 858 unt.) *ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς* (dieser Ausdruck, über den S. 855, 1, spricht dafür, dass Aristoteles hier aus Demokrit selbst berichtet), *καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτὰ, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέ-*

denkt sich nun Demokrit folgerichtig durch den ganzen Leib verbreitet, und diesen eben desshalb in allen seinen Theilen belebt, weil in allen Atome seien, die ihrer Natur nach in unablässiger Bewegung begriffen, auch ihre Umgebung bewegen [1]); ja er geht hierin so weit, dass er zwischen jede zwei Körperatome ein Seelenatom einschiebt [2]). Damit ist aber natürlich nicht gesagt, dass die Bewegung der letzteren in allen Körpertheilen die gleiche sein müsse, die einzelnen Seelenthätigkeiten sollen vielmehr auch nach Demokrit an einzelnen Orten des Körpers ihren Sitz haben, das Denken im Gehirn, der Zorn im Herzen, die Begierde in der Leber [3]); wenn daher spätere

χον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν. Ebd. 405 a 8: *Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφηνάμενος διὰ τί τούτων* [sc. *τοῦ κινητικοῦ καὶ γνωριστικοῦ*] *ἑκάτερον* [sc. *ἡ ψυχή*]· *ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον* [scil. *εὐκινητότατον*] *δ' εἶναι τὸν νοῦν καὶ τὸ πῦρ.* Vgl. ebd. c. 4. 5. 409 a 10. b 7 und die folgenden Anm., namentlich S. 904, 4. Dass die Seele nach Demokrit aus warmen und feurigen Stoffen, oder aus glatten und runden Atomen bestehe, sagen viele, z. B. Cic. Tusc. I, 11, 22. 18, 42. Diog. IX, 44. Plac. IV, 3, 5. 7 (wo das gleiche auch von Leucippus). Wenn Nemes. nat. hom. c. 2 S. 28 die runden Atome, welche die Seele bilden, durch „Feuer und Luft", Macrob. Somn. I, 14 durch *spiritus* erklärt, so ist diess eine Ungenauigkeit, welche durch die epikureische Lehre von der Seele (s. Th. III a 418), vielleicht auch durch Demokrit's gleich zu erwähnende Vorstellung über das Athmen veranlasst ist.

1) Arist. De. an. I, 3. 406 b 15: *ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασὶ τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστὶν ὡς αὐτὴ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος . . . κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν*, was Aristoteles mit dem Einfall des Komikers Philippus vergleicht, dass Dädalus seinen Bildsäulen Bewegung verliehen habe, indem er Quecksilber hineingoss. Daher c. 5 Anf. in Beziehung auf Demokrit: *εἴπερ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι.* Dasselbe sagt Jambl. b. Stob. I, 924. Sext. Math. VII, 349 vgl. Macrob. a. a. O.

2) Lucret. III, 370: *illud in his rebus nequaquam sumere possis,*
Democriti quod sancta viri sententia ponit,
corporis atque animi primordia, singula privis
adposita, alternis variare ac nectere membra. Lucrez seinerseits glaubt, es seien der Körperatome weit mehr, als der Seelenatome; die letzteren seien daher auf grössere Entfernungen vertheilt, als Demokrit annahm.

3) *π. ἀνθρώπου φύσιος* Fr. 6 nennt er das Gehirn *φύλακα διανοΐης*, Fr. 15 das Herz *βασιλὶς ὀργῆς τιθηνὸς*, Fr. 17 die Leber *ἐπιθυμίης αἴτιον.*

Schriftsteller berichten, er gebe dem unvernünftigen Theil der Seele den ganzen Leib, dem vernünftigen das Gehirn oder das Herz zum Wohnsitz [1]), so ist diess zwar nur theilweise richtig [2]), aber doch nicht durchaus zu verwerfen. Wegen der Feinheit und Beweglichkeit der Seelenatome entsteht nun aber die Gefahr, dass dieselben von der uns umgebenden Luft aus dem Körper gedrückt werden. Gegen diese Gefahr schützt uns, wie Demokrit annimmt, die Einathmung, deren Bedeutung eben darin besteht, mit der Luft immer neuen Feuer- und Seelenstoff in den Körper zu führen, welcher theils die abgängigen Seelenatome ersetzt [3]), theils und hauptsächlich die im | Körper befindlichen durch seine Gegenströmung am Austritt verhindert, und ihnen dadurch den Widerstand gegen den Andrang der äusseren Luft möglich macht. Geräth der Athem in's Stocken, und wird jener Widerstand in Folge dessen vom Druck der Luft überwältigt, so entweicht das innere Feuer, und es erfolgt der Tod [4]). Da diess aber nicht in

1) Plac. IV, 4, 6: *Δημόκριτος, Ἐπίκουρος διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δ' ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον.* Theod. cur. gr. aff. V, 22. S. 73: *Ἱπποκράτης μὲν γὰρ καὶ Δημόκριτος καὶ Πλάτων ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτο [τὸ ἡγεμονικὸν] ἱδρύσθαι εἰρήκασιν.*

2) Die Placita verwechseln offenbar Demokrit's Lehre mit der epikureischen (über die Th. III a, 418 f.), bei Theodoret ist wenigstens das *ἡγεμονικὸν* eingeschwärzt.

3) Dass das Athmen auch hiezu dienen sollte, erhellt aus Arist. De an. I, 2 (folg. Anm.); denn dem Eintritt neuer Feuertheile entspricht der Austritt älterer. Bestimmter sagen es, aber vielleicht nur auf Grund der aristotelischen Stelle, Philop. De an. B 15 o. Simpl. De an. 26, 4 ff. und die Scholien zu *π. ἀναπνοῆς*, hinter Simpl. De an. 165 b m. Ald. Vgl. auch Plac. V, 25, 3: nach Leucippus entstehe (Schlaf oder Ohnmacht oder was? — das unerlässliche Wort fehlt) *ἐκκρίσει τοῦ λεπτομεροῦς, πλείονι τῆς εἰςκρίσεως τοῦ ψυχικοῦ θερμοῦ.*

4) Arist. De an. I, 2 fährt fort: *διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· συνάγοντος γὰρ τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα* (als Grund hiefür gibt Philop. z. d. St. B 15 o., den atomistischen Voraussetzungen entsprechend, die Kälte des *περιέχον* an, vgl. auch Arist. De respir. c. 4. 472 a 30) *καὶ ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν διὰ τὸ μηδ' αὐτὰ ἠρεμεῖν μηδέποτε, βοήθειαν γίγνεσθαι θύραθεν ἐπειςιόντων ἄλλων τοιούτων ἐν τῷ ἀναπνεῖν· κωλύειν γὰρ αὐτὰ καὶ τὰ ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς ζῴοις ἐκκρίνεσθαι, συνανείργοντα τὸ συνάγον καὶ πηγνύον· καὶ ζῆν δὲ ἕως ἂν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν.* Aehnlich De respir. c. 4: *Δημό*

einem Augenblick geschieht, so kann es auch vorkommen, dass die Lebensthätigkeit wiederhergestellt wird, nachdem schon ein Theil des Seelenstoffs verloren gegangen war. Hieraus erklärt sich der Schlaf, nur dass bei ihm blos wenige Feuertheile den Körper verlassen[1]). Der gleiche Vorgang, weiter vorgeschritten, ergibt die Erscheinung des Scheintods[2]).

κριτος δ' ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχήν· οὐ μέντοι γ' ὡς τούτου γ' ἕνεκα ποιήσασαν τοῦτο τὴν φύσιν οὐδὲν εἴρηκεν· ὅλως γὰρ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοὶ καὶ οὗτος οὐδὲν ἅπτεται τῆς τοιαύτης αἰτίας, λέγει δ' ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταὐτὸν τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν. συγκρινομένων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος βοήθειαν γίνεσθαι τὴν ἀναπνοήν φησιν. ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν· ἀναπνέοντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα καὶ ἀνείργοντα τὴν θλίψιν κωλύειν τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζῴοις διϊέναι ψυχήν· καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν. ὅταν γὰρ κρατῇ τὸ περιέχον συνθλῖβον καὶ μηκέτι θύραθεν εἰσιὸν δύνηται ἀνείργειν, μὴ δυναμένου ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνειν τὸν θάνατον τοῖς ζῴοις· εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως. Warum jedoch alle Wesen einmal sterben, und was die Ursache des Athmens sei, sage Demokrit nicht.

1) So viel scheint nämlich aus den Annahmen der Epikureer über den Schlaf (Lucret. IV, 913 ff.) hervorzugehen. Vgl. auch 904, 3.

2) Nach Proklus (in Remp. ed. Schöll 61, 34) hatte ausser andern Demokrit in der Schrift π. τοῦ Ἅιδου (oder vielmehr, nach Thrasyllus b. Diog. IX, 46: π. τῶν ἐν ᾅδου) Beispiele τῶν ἀποθανεῖν δοξάντων ἔπειτα ἀναβιούντων gesammelt; und aus derselben Schrift hätte Kolotes erfahren können, πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιῶναι δυνατόν; nämlich eben nur dann, wenn der betreffende noch nicht wirklich todt war. Auf diese Untersuchungen über Wiederbelebung der Gestorbenen scheint auch die artige Fabel Rücksicht zu nehmen, welche Julian epist. 37, S. 65 Heyl., natürlich nach Aelteren, mittheilt (und Ps. Lucian Demon. 25 auf diesen Cyniker überträgt), dass Demokrit dem König Darius, um ihn über den Tod seiner Frau zu trösten, versprochen habe, sie wieder in's Leben zurückzurufen; nur sei dazu nöthig, dass er auf ihr Grab die Namen von drei Menschen schreibe, die von Trauer frei blieben. Dieses Geschichtchen könnte seinerseits wieder Plinius im Auge haben, wenn er H. n. VII, 55, 189 sagt: *reviviscendi promissa a Democrito vanitas, qui non revixit ipse*; doch ist es auch möglich, dass sich diese Worte auf eine Stelle in den magischen Schriften Demokrit's beziehen, von denen Plinius, kritiklos, wie er ist, so viel zu erzählen weiss, und dass die Anekdote bei Julian, welche der angeblichen Zauberei eine moralische Wendung gibt, gleichfalls auf die Behauptung Rücksicht nimmt, Demokrit habe Todte zu erwecken gewusst, oder eine An-

Ist dagegen der Tod wirklich eingetreten, haben | sich die Atome, aus denen die Seele zusammengesetzt ist, vollständig vom Körper getrennt, so ist es nicht möglich, dass sie jemals wieder in ihn zurückkehren, oder dass sie sich ausserhalb des Körpers in ihrer Verbindung erhalten[1]). |

Auf den Unterschied der Seele vom Körper und auf ihre Erhabenheit über den Körper will Demokrit darum nicht verzichten. Die Seele ist ihm das wesentliche am Menschen, der Leib ist nur das Gefäss der Seele[2]), und er ermahnt uns aus diesem Grunde, mehr für diese zu sorgen, als für jenen[3]); er erklärt die körperliche Schönheit ohne Verstand für etwas thierisches[4]), er sagt, der Adel der Thiere bestehe in körper-

weisung dazu hinterlassen. Jedenfalls handelt es sich aber in der Stelle des Plinius nur um magische Künste, wie sie der Aberwitz späterer Fälscher dem abderitischen Naturforscher beilegte, nicht um einen mit seinem Standpunkt schlechthin unvereinbaren Unsterblichkeitsglauben, und schon die Worte: *qui non revixit ipse*, welche auf ein jenseitiges Leben bezogen keinen Sinn hätten, würden diess darthun; es ist daher ein starker Verstoss, wenn Röth (Gesch. d. abendl. Phil. I, 362. 433) nach Brucker's Vorgang (Hist. crit. phil. I, 1195) alles Ernstes daraus schliesst, Demokrit sei ein Anhänger des persischen Auferstehungsglaubens gewesen.

1) Diess liegt so sehr in der Natur der Sache, dass wir das Zeugniss eines Jamblich b. Stob. Ekl. I, 924. Lactanz Inst. VII, 7. Theodoret cur. gr. aff. V, 24. S. 73 und der Placita IV, 7, 4 kaum nöthig haben, um Demokrit den Unsterblichkeitsglauben abzusprechen, besonders da auch nirgends angegeben wird, dass Epikur in dieser Beziehung von ihm abwich, da vielmehr bei der entscheidenden Wichtigkeit, welche dieser Philosoph der Leugnung der Unsterblichkeit beilegte, seine und seiner Schule Verehrung gegen Demokrit einen Gegensatz beider in dieser Frage ausschliesst. Demokrit selbst äussert sich b. Stob. Floril. 120, 20: *ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, ξυνειδήσι δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχῆσι καὶ φόβοισι ταλαιπωρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου.* Die seltsame und dem vorangehenden widersprechende Angabe Plac. V, 25, 3, dass nach Leucippus der Tod ein *πάθος σώματος, οὐ ψυχῆς* sei, wird auf irgend einem Missverständniss des Doxographen oder einer Textverderbniss beruhen: vielleicht ist *σώμ. οὐ* zu streichen oder *ψυχ., οὐ σώμ.* zu setzen.

2) *Σκῆνος* ist bei Demokrit eine häufige Bezeichnung für den Leib; Fr. mor. 6. 22. 127. 128. 210.

3) Fr. mor. 128: *ἀνθρώποισι ἁρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος ποιέεσθαι λόγον· ψυχὴ μὲν γὰρ τελεωτάτη σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησι.*

4) Ebd. 129.

lichen, der des Menschen in sittlichen Vorzügen [1]); er sucht den Wohnsitz des Glückes in der Seele, das höchste Gut in der rechten Gemüthsstimmung [2]), er macht die Seele für den Schaden, welchen sie dem Leibe zufüge, verantwortlich [3]), er stellt die Güter der Seele als die göttlichen denen des Leibes, den blos menschlichen, entgegen [4]), er soll den Verstand des Menschen geradezu unter die göttlichen Wesen gerechnet haben [5]). Diess steht aber mit dem | Materialismus des atomistischen Systems, sobald wir uns auf seinen eigenthümlichen Standpunkt versetzen, durchaus nicht im Widerspruch. Die Seele ist etwas körperliches, wie alle anderen Dinge, aber da die körperlichen Stoffe ebenso verschieden sind, als die Gestalt und Zusammensetzung der Atome, woraus sie bestehen, so ist es auch möglich, dass ein Stoff Eigenschaften habe, die keinem anderen zukommen, und so gut die Kugel für die vollkommenste Gestalt gehalten wird, ebensogut mag Demokrit annehmen, dass dasjenige, was aus den feinsten kugelförmigen Atomen zusammengesetzt ist, das Feuer oder die Seele, alles andere an Werth übertreffe. Der Geist gilt ihm, wie andern Materialisten [6]), für den vollkommensten Körper.

Aus diesem Gedankenzusammenhang ergibt sich nun, inwiefern Demokrit sagen konnte, dass allen Dingen Seele und Geist inwohne, und dass eben diese durch das Weltganze ver-

1) Ebd. 127.

2) Fr. 1 u. a. Näheres tiefer unten.

3) Plut. utr. an. an corp. s. lib. (fragm. I) c. 2, S. 695: Demokrit sagt, wenn der Leib die Seele wegen Missbrauchs und schlechter Behandlung verklagte, würde er sie verurtheilen.

4) Ebd. 6: *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.*

5) Cic. N. D. I, 12, 29: *Democritus qui tum imagines* (s. u.) . . . *in Deorum numero refert* . . . *tum scientiam intelligentiamque nostram.* Auch diese Angabe ist als geschichtliches Zeugniss zu benützen, denn so willkürlich auch der Epikureer, dem Cicero hier folgt, die Ansichten der älteren Denker zu verdrehen pflegt, so liegt doch seinen Angaben in der Regel etwas thatsächliches zu Grunde: er rechnet alles das zu den Göttern eines Philosophen, was von diesem als göttlich, wenn auch in der weitesten Bedeutung, bezeichnet worden ist; Demokrit konnte aber den *νοῦς* wohl *θεῖος* und in gewissem Sinn auch *θεός* nennen.

6) Z. B. Heraklit, die Stoiker u. a.

theilte Seele die Gottheit sei. Da er die Vernunft der Seele, und die Seele dem warmen und feurigen Stoff gleichsetzt, so muss er in allem genau so viel Seele und Vernunft finden, als er Leben und Wärme darin findet. Er nimmt daher an, dass in der Luft viel Seele und Vernunft vertheilt sei, denn wie könnten wir sonst Leben und Seele aus ihr einathmen[1]; er schreibt auch den Pflanzen ein Leben zu[2], und selbst in den Leichnamen liess er einen Rest von Lebenswärme und Empfindung übrig[3]. | Dieses durch die ganze Welt verbreitete Warme und Seelische hatte er nun, wie es scheint, als das Göttliche in den Dingen bezeichnet[4], und so kann auch wohl in späterer Ausdrucksweise gesagt werden, er halte die Gottheit für die aus runden Feuerkörpern gebildete Weltseele und Vernunft[5]. Doch ist dieser letztere Ausdruck ungenau und irreführend, denn Demokrit denkt sich unter dem, was er das

1) Arist. De respir. 4: *ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν.* Theophr. De sensu 53: *ὅσῳ ἐμψυχότερος ὁ ἀήρ.*

2) Plut. qu. nat. 1, 1. S. 911: *ζῷον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον οἴονται.* Ps.-Arist. De plant. c. 1. 815 b 16: *ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.*

3) Plac. IV, 4, 7: *ὁ δὲ Δημόκριτος πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων· διότι ἀεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου.* Joh. Damasc. Parall. s. II, 25, 40. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 236: *Δημόκρ. τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων αἰσθάνεσθαι.* Ebenso Alex. Top. 21, 21. (Aehnlich Parmenides s. S. 579. Ueber Theophr. De sensu 71, wo Philippson im Sinn dieser Annahme für „*μικροῦ*", „*νεκροῦ*" vorschlägt, s. m. Diels Doxogr. 520) Uebrigens ist die Sache nicht ausser Streit; Cic. sagt Tusc. I, 34, 82: *num igitur aliquis dolor aut omnino post mortem sensus in corpore est? nemo id quidem dicit, etsi Democritum insimulat Epicurus: Democritici negant.* Nach dieser Stelle scheint es, dass sich Demokrit's Behauptung entweder auf die Zeit bis zum völligen Erkalten des Leichnams beschränkte, oder dass er den Todten zwar ein kleinstes von Seele, d. h. von Wärme, aber kein Bewusstsein und kein Gefühl zuschrieb.

4) Cic. N. D. I, 43, 120: *tum principia mentis quae sunt in eodem universo Deos esse dicit.* Diese *principia mentis* sind offenbar dasselbe, was Aristoteles in der ebenangeführten Stelle meint, die feinen und runden Atome. M. vgl. hiezu Anm. 1. 907, 5.

5) Plac. I, 7, 16 (vgl. Krische Forsch. I, 157. Diels Doxogr. 302): *Δημ. νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ.*

Göttliche nennt, nicht blos kein persönliches, sondern überhaupt kein einheitliches Wesen, nicht eine Seele, sondern nur Seelenstoff[1]), Feueratome, die Leben und Bewegung, und wo sie sich in grösseren Massen anhäufen, auch Vernunft hervorbringen, aber nicht Eine das Weltganze bewegende Kraft im Sinn der anaxagorischen Vernunft oder der platonischen Weltseele. Es ist daher richtiger, wenn ihm andere die Annahme eines weltbildenden Geistes und einer weltregierenden Gottheit absprechen[2]). Das Geistige ist ihm nicht die Macht über den gesammten Stoff, sondern nur ein Theil des Stoffes; die einzige bewegende Kraft ist die Schwerkraft, und auch die Seele ist nur desswegen das beweglichste und der Grund der Bewegung, weil die Stoffe, woraus sie besteht, vermöge ihrer Grösse und Gestalt am leichtesten durch Druck und Stoss bewegt werden. Die Lehre vom Geist ist hier nicht aus dem allgemeinen Bedürfniss eines tieferen Princips für die Naturerklärung hervorgegangen, sondern sie bezieht sich zunächst nur auf die menschliche Seelenthätigkeit; und wenn auch Analoga der letzteren in | der übrigen Natur aufgesucht werden, so unterscheidet sich doch das, was Demokrit über den Geist sagt, von den entsprechenden Bestimmungen eines Anaxagoras und Heraklit und selbst eines Diogenes dadurch, dass der Geist von ihm nicht als die weltbildende Kraft, sondern nur als ein Stoff neben andern betrachtet wird; und sogar hinter der empedokleischen Lehre, der es sonst nahe verwandt ist, bleibt es noch zurück, denn Empedokles behauptet die Vernünftigkeit, die er allen Dingen beilegt, als eine innere Eigenschaft der Elemente, Demokrit dagegen nur als eine aus der mathematischen Beschaffenheit gewisser Atome in ihrem Verhältniss zu den andern sich ergebende Erscheinung[3]): Empfindung und

1) *Principia mentis*, wie Cicero richtig sagt, *ἀρχαὶ νοεραί*.

2) S. o. 872, 2.

3) Ob diess aber ein Mangel, oder wie Lange Gesch. d. Mat. I, 20 glaubt, ein Vorzug der demokritischen Lehre, oder vielleicht beides zugleich, die folgerichtige Durchführung eines einseitigen Standpunkts ist, habe ich hier nicht zu untersuchen, um so weniger, da die thatsächliche Richtigkeit meiner Darstellung von L. anerkannt, andererseits aber auch von ihm be-

Bewusstsein sind nur eine Folge von der Beweglickeit jener Atome[1]).

Von den Seelenthätigkeiten scheint Demokrit die des Erkennens vorzugsweise in's Auge gefasst zu haben, wenigstens ist uns nur von diesen überliefert, wie er sie zu erklären versuchte. Hiebei konnte er nun im allgemeinen, nach allem bisherigen, nur von der Voraussetzung ausgehen, dass alle Vorstellungen in körperlichen Vorgängen bestehen[2]). Im besondern hatte er sich sowohl über die Sinnesempfindungen, als über das Denken, genauer erklärt. Die ersteren führte er folgerichtig auf die Veränderungen zurück, welche durch die äusseren Eindrücke in uns hervorgebracht werden[3]); und da nun jede Einwirkung eines Körpers auf | einen andern durch Berührung bedingt ist[4]), so kann gesagt werden, er mache alle Sinnesempfindung zu einer Berührung und alle Sinne zu Unterarten des Tastsinns[5]). Nur ist diese Berührung

merkt wird: „der Mangel des Materialismus bestehe darin, dass er mit seiner Erklärung der Erscheinungen abschliesse, wo die höchsten Probleme der Philosophie erst beginnen".

1) In dem obigen liegt auch der Grund, wesshalb Demokrit's Annahmen über das Geistige in der Natur erst hier erwähnt werden: seine Naturerklärung bedarf dieser Annahmen nicht, sondern sie haben sich ihm erst aus der Betrachtung des menschlichen Geistes ergeben, und sind nur hieraus zu verstehen.

2) Stob. Floril. ed. Mein. IV, 233: *Λεύκιππος, Δημοκράτης (—όκριτος) τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος.*

3) Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 12 von Demokrit und andern: *διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.* Theophr. De sensu 49: *Δημόκριτος δὲ . . . τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι.* Theophrast knüpft hieran die Bemerkung, die von Demokrit offen gelassene Frage, ob jeder Sinn das ihm gleichartige oder das ungleichartige empfinde, wäre nach dieser Bestimmung in entgegengesetztem Sinn zu beantworten: sofern die Sinnesempfindung eine Veränderung sei, müsste sie von ungleichartigem, sofern nur verwandtes auf einander wirke (s. o. 853, 3), von gleichartigem herrühren. Vgl. S. 911, 4.

4) S. o. S. 862 f.

5) Arist. De sensu c. 4. 442 a 29: *Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν· καίτοι εἰ οὕτω τοῦτ' ἔχει, δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἑκάστη ἁφή τις ἐστίν.*

nicht blos eine unmittelbare, sondern sie ist mehr oder weniger durch die Ausflüsse vermittelt, ohne die ja überhaupt die Wechselwirkung der Dinge nicht zu erklären wäre. Indem diese Ausflüsse durch die Sinneswerkzeuge in den Körper eindringen und sich durch alle Theile desselben verbreiten, entsteht die Vorstellung der Dinge, die sinnliche Empfindung[1]). Damit es aber wirklich dazu komme, ist theils eine gewisse Stärke des Eindrucks, | ein gewisses Mass der eindringenden Atome nothwendig[2]), theils muss auch ihre materielle Beschaffenheit derjenigen der Sinneswerkzeuge entsprechen; denn da nur gleichartiges auf einander wirken kann[3]), so werden unsere Sinne nur von solchem, was ihnen gleichartig ist, afficirt werden, wir werden überhaupt jedes Ding, wie schon Empedokles gelehrt hatte, mit dem ihm verwandten Theil unseres Wesens wahrnehmen[4]). Wenn daher Demokrit an-

1) Theophr. De sensu 54: *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μὴ μόνον τοῖς ὄμμασιν ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι μεταδιδόναι τῆς αἰσθήσεως. φησὶ γὰρ διὰ τοῦτο κενότητα καὶ ὑγρότητα ἔχειν δεῖν τὸν ὀφθαλμὸν, ἵν' ἐπιπλέον δέχηται καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι παραδιδῷ.* § 55: beim Hören dringe die bewegte Luft durch den ganzen Leib, doch vorzugsweise durch die Ohren ein, *ὅταν δὲ ἐντὸς γένηται, σκίδνασθαι διὰ τὸ τάχος.* Diess wird dann durch das folgende noch weiter erläutert. § 57: *ἄτοπον δὲ καὶ δι' ὧν* (l. *καὶ ἴδιον*) *κατὰ πᾶν τὸ σῶμα τὸν ψόφον εἰςιέναι καὶ ὅταν εἰςέλθῃ διὰ τῆς ἀκοῆς διαχεῖσθαι κατὰ πᾶν, ὥσπερ οὐ ταῖς ἀκοαῖς ἀλλ' ὅλῳ τῷ σώματι τὴν αἴσθησιν οὖσαν. οὐ γὰρ εἰ καὶ συμπάσχει τι τῇ ἀκοῇ, διὰ τοῦτο καὶ αἰσθάνεται. πάσαις γὰρ* [sc. *ταῖς αἰσθήσεσι*] *τοῦτό γε ὁμοίως ποιεῖ· καὶ οὐ μόνον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ . . . τὰς δὲ ἄλλας αἰσθήσεις σχεδὸν ὁμοίως ποιεῖ τοῖς πλείστοις*, also wohl auch darin, dass er nicht blos beim Geruch und Geschmack, sondern auch bei den Wahrnehmungen des Tastsinns ein Eindringen von Ausflüssen in den Körper annahm, da er sich nur durch eine Berührung der ganzen Seele mit denselben die Empfindung zu erklären wusste. Für die Empfindung der Wärme scheint es sich auch aus der Natur derselben zu ergeben.

2) S. o. 864, 1. 866, 1. Theophr. a. a. O. 55: die Töne dringen zwar durch den ganzen Körper ein, in der grössten Menge jedoch durch die Ohren, *διὸ καὶ κατὰ μὲν τὸ ἄλλο σῶμα οὐκ αἰσθάνεσθαι, ταύτῃ δὲ μόνον.*

3) S. o. 853, 3.

4) Theophr. De s. 50: wir sehen um so besser, wenn die Augen feucht sind, die Hornhaut dünn und fest, die inneren Gewebe locker, die Gänge der Augen gerade und trocken, *καὶ ὁμοιοσχημονοῖεν* [sc. *οἱ ὀφθαλμοὶ*] *τοῖς ἀποτυπουμένοις.* Sext. Math. VII, 116: *παλαιὰ γάρ τις, ὡς προεῖπον, ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων*

nahm, dass manche Eindrücke keine Wahrnehmung hervorrufen[1]), und wenn er die Möglichkeit zugab, dass andere Wesen Sinne haben können, die uns fehlen[2]), so stimmt diess mit seinen sonstigen Voraussetzungen ganz gut zusammen. |

εἶναι γνωριστικά. καὶ ταύτης ἔδοξε μὲν καὶ Δημόκριτος κεκομικέναι τὰς παραμυθίας, nämlich in der Stelle, die S. 888, 2 abgedruckt ist. Dass diese Stelle wirklich in diesem Zusammenhang stand, wird durch Plac. IV, 19, 3 bestätigt, wo ein Auszug daraus mit den Worten eingeleitet wird: Δημόκριτος καὶ τὸν ἀέρα φησὶν εἰς ὁμοιοσχήμονα θρύπτεσθαι σώματα καὶ συγκαλινδεῖσθαι τοῖς ἐκ τῆς φωνῆς θραύσμασι· (hierüber S. 914) „κολοιὸς γὰρ παρὰ κολοιὸν ἱζάνει" u. s. w. Ueber den Grundsatz selbst, dass gleiches durch gleiches erkannt werde, s. m. Arist. De an. I, 2. 405 b 12: diejenigen, welche das Wesen der Seele durch ihre Erkenntnissthätigkeit bestimmen, machen sie zu einem der Elemente oder einem aus mehreren Elementen zusammengesetzten, λέγοντες παραπλησίως ἀλλήλοις πλὴν ἑνός (Anaxagoras)· φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.

1) Stob. Floril. ed. Mein. IV, 233: Δημόκριτος πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει (sc. τῶν αἰσθήσεων) λανθάνειν. Dass diese, in ihrem Wortlaut vielleicht entstellte Angabe den oben angenommenen (auch von Diels Doxogr. 399 wahrscheinlich gefundenen) Sinn habe, ist freilich blosse Vermuthung. Die αἰσθήσεις müssten dann die Affectionen der Sinnesorgane bezeichnen, die αἰσθητὰ das zur Wahrnehmung gekommene, das Wahrgenommene in der subjektiven Bedeutung, die das Wort auch bei Theophr. De sensu 60. 63 hat, die Erscheinung.

2) Plac. IV, 10, 4: Δημόκριτος, πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ (Galen h. ph. S. 303 Kühn: ἢ) περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς. Dieser Angabe wird man das oben gesagte jedenfalls entnehmen können; sonst lautet sie aber seltsam genug. Lässt man das καὶ hinter ζῷα stehen, so könnten die Worte, die unter dem Titel πόσαι εἰσὶν αἱ αἰσθήσεις stehen, nur besagen: die Thiere, die Weisen und die Götter haben mehr als unsere fünf Sinne. Könnte man sich diess aber auch hinsichtlich der Thiere, und vielleicht auch (mit Krische Forsch. 154) der Götter gefallen lassen, so ist doch nicht abzusehen, wie Dem. dazu gekommen sein sollte, den Weisen noch einen sechsten Sinn beizulegen; denn diesen mit Rohde (Verhandl. d. 34. Philologenvers. S. 11) in der „besonders gearteten Intelligenz" zu suchen, die sie befähige, durch γνησίη γνώμη zur Erkenntniss der Atome und des Leeren zu gelangen, halte ich für ganz unmöglich: diese sind doch, wie Dem. von den Atomen ausdrücklich erklärt (s. o. 858, 1) und Sext. Math. VII, 139 bestätigt, nicht Gegenstand der αἴσθησις, und sie können es nicht sein. Die αἴσθησις kommt ja nur dadurch zu Stande, dass ein Eindruck von angemessener Stärke unsere Organe in Bewegung setzt; wo wäre aber das Organ eines sechsten Sinns? und wie könnten die einzelnen Atome, wie vollends (fragt Natorp Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 354 f. mit Recht) das Leere und Nichtseiende diesen Eindruck hervorbringen? und

Unter den einzelnen Sinnen werden uns nur über das Gesicht und Gehör eigenthümliche Ansichten Demokrit's berichtet; die übrigen hatte er zwar gleichfalls besprochen, aber abgesehen von den eben erörterten allgemeinen Annahmen nichts wesentlich neues darüber aufgestellt [1]). Die Wahrnehmungen des Gesichtsinns erklärte Demokrit, wie Empedokles, durch die Voraussetzung, dass sich von den sichtbaren Dingen Ausflüsse ablösen, welche die Gestalt derselben beibehalten; indem diese Bilder [2]) sich im Auge abspiegeln und von da weiter durch den ganzen Körper verbreiten, entsteht die Anschauung. Da aber der Raum zwischen den Gegenständen und unseren Augen durch Luft ausgefüllt ist, so können die von den Dingen sich ablösenden Bilder nicht unmittelbar in unsere Augen gelangen, sondern was diese selbst berührt, ist nur die Luft, die von jenen Bildern bei ihrem Ausströmen bewegt und zu einem Abdruck derselben gemacht wird, und ebendaher kommt es, dass die Deutlichkeit der Anschauung durch die Entfernung leidet; da aber zugleich auch von unsern Augen Ausflüsse ausgehen, so wird das Bild des Gegenstandes auch durch diese modificirt [3]). Es ist daher sehr | er-

müsste nicht in diesem Fall auch die Erkenntniss der Atome und des Leeren zu dem *μεταπίπτον κατὰ σώματος διαθιγήν* (s. o. 864, 2), zur *γνώμη σκοτίη* gehören? Es fragt sich daher, ob nicht in unserer Stelle hinter *ζῷα* doch *ἢ* für *καὶ* zu setzen ist. Dieselbe enthielte dann nicht Demokrit's eigene Aussage, sondern eine gegnerische Folgerung. Was er gesagt hatte, wäre nur diess, dass die Thiere Sinne haben mögen, welche anderen Wesen fehlen, und daraus hätte ein Gegner, wohl ein Stoiker, die ihm ungereimt scheinende Folgerung abgeleitet, er schreibe den vernunftlosen Wesen ein Erkennen zu, welches die höchsten Vernunftwesen, die Götter und die Weisen, nicht besitzen. Weiteres S. 916, 3.

1) Theophr. De sensu 49: *περὶ ἑκάστης δ' ἤδη τῶν ἐν μέρει [αἰσθήσεων] πειρᾶται λέγειν.* § 57: *καὶ περὶ μὲν ὄψεως καὶ ἀκοῆς οὕτως ἀποδίδωσι. τὰς δ' ἄλλας αἰσθήσεις σχεδὸν ὁμοίας ποιεῖ τοῖς πλείστοις.* So enthalten auch die kurzen Angaben über den Geruchssinn a. a. O. § 82 und De odor. 64 nichts eigenthümliches. Vgl. auch S. 866, 1.

2) *Εἴδωλα*, wie sie gewöhnlich genannt werden (Diog. IX, 47 nennt eine eigene Schrift Demokrit's *περὶ εἰδώλων*); nach dem Etymol. Magn. u. d. W. *δείκελα* bediente sich Demokrit dafür auch dieses Ausdrucks.

3) Das obige ergibt sich aus Arist. De sensu c. 2. 438 a 5: *Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ὕδωρ εἶναί φησι [τὴν ὄψιν] λέγει καλῶς, ὅτι δ' οἴεται τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν* (die Abspieglung der Gegenstände im Auge), *οὐ*

klärlich, dass unser Gesicht die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich sind [1]). Aehnlich lautet die Erklärung des Gehörs und der Töne [2]). Der Ton ist ein von dem tönenden Körper ausgehender Strom von Atomen, welcher die vor ihm liegende Luft in Bewegung setzt. In dieser Atomenströmung und in der von ihr bewegten Luft finden sich, einem früher erörterten Gesetze gemäss, die gleichgestalteten Atome zusammen [3]). Indem diese an die Seelenatome gelangen, ent-

καλῶς· τοῦτο μὲν γὰρ συμβαίνει, ὅτι τὸ ὄμμα λεῖον u. s. w. *τὸ μὲν οὖν τὴν ὄψιν εἶναι ὕδατος ἀληθὲς μὲν, οὐ μέντοι συμβαίνει τὸ ὁρᾶν ᾗ ὕδωρ, ἀλλ' ᾗ διαφανές.* Alex. z. d. St. 97 a u. Theophr. De sensu 50: *ὁρᾶν μὲν οὖν ποιεῖ τῇ ἐμφάσει· ταύτην δ' ἰδίως λέγει· τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι, συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος· (ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαί τινα ἀποῤῥοήν·) ἔπειτα τοῦτον στερεὸν ὄντα καὶ ἀλλόχρων ἐμφαίνεσθαι τοῖς ὄμμασιν ὑγροῖς· καὶ τὸ μὲν πυκνὸν οὐ δέχεσθαι τὸ δ' ὑγρὸν διϊέναι.* Die gleichen Angaben wiederholt Th. im folgenden (wo § 51 statt *πυκνούμενον* „*τυπούμ.*“ zu lesen ist) in der Beurtheilung dieser Ansicht, indem er sie zugleich durch das S. 911, 1 mitgetheilte u. a. ergänzt. Für seine Annahme über die Bilder berief sich Demokrit auf das im Auge sichtbare Bild des Objekts (Alex. a. a. O.); dass wir im Dunkel nicht sehen, erklärte er nach Theophr. § 55 durch die Annahme, die Sonne müsse die Luft verdichten, um die Bilder festhalten zu können. Wesshalb er nicht diese selbst, sondern nur ihren Abdruck in der Luft in's Auge fallen liess, deutet die Notiz bei Arist. De an. I, 7. 419 a 15 an: *οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δημόκριτος, οἰόμενος, εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξὺ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη.* Weniger genau ist die Angabe Plac. IV, 13, 1 (wozu Mullach S. 402 z. vgl.): das Sehen entstehe nach Leucipp, Demokrit und Epikur *κατ' εἰδώλων εἰςκρίσεις καὶ κατά τινων ἀκτίνων εἴςκρισιν μετὰ τὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον ἔνστασιν πάλιν ὑποστρεφουσῶν πρὸς τὴν ὄψιν.* Wie das Auge nach Demokrit beschaffen sein muss, um gut zu sehen, wurde S. 911, 4 angeführt. Auch die Spiegelbilder erklärte er durch die Lehre von den *εἴδωλα*: Plac. IV, 14, 2 vgl. Lucret. IV, 141 ff.

1) S. S. 863 f.

2) Theophr. a. a. O. 55—57 vgl. § 53. Plac. IV, 19. Gell. N. A. V, 15, 8. Mullach 342 ff. Burchard Democr. phil. de sens. 12. Vgl. S. 911, 1. 4.

3) S. S. 888, 2. Durch diese Bestimmung wollte Demokrit, wie es scheint, die Massverhältnisse und die musikalische Beschaffenheit der Töne erklären, worüber er sich in der Schrift *π. ῥυθμῶν καὶ ἁρμονίης* (Diog. IX, 48) geäussert haben wird. Ein Ton, konnte er sagen, sei um so reiner, je gleichartiger, um so höher, je kleiner die Atome seien, in deren Strömung er bestehe.

stehen die Empfindungen des Gehörs. Wiewohl aber die Töne durch den ganzen Körper eindringen, | so hören wir doch nur mit den Ohren; denn dieses Organ ist so gebaut, dass es die grösste Tonmasse in sich aufnimmt und ihr den raschesten Durchgang gestattet, während durch die übrigen Körpertheile deren zu wenige hindurchgehen können, um von uns wahrgenommen zu werden [1]).

Von der Wahrnehmung scheint Demokrit das Denken seinem psychologischen Ursprung und Charakter nach noch nicht bestimmt unterschieden, und unter den Ausdrücken, welche die Späteren auf das Denken im engeren Sinn einschränken, alle Arten von Vorstellungen zusammengefasst zu haben; und hieraus erklärt sich die Behauptung, die seelische und die Denkkraft seien nach ihm Ein und dasselbe [2]), Wahrnehmung und Denken gleichsehr materielle Veränderungen des Seelenkörpers [3]), welche ebenso, wie jede andere Ver-

1) Aus diesem Gesichtspunkt werden bei Theophr. § 56 die physiologischen Bedingungen eines scharfen Gehörs untersucht.

2) Arist. De an. I, 2. 404 a 27: *ἐκεῖνος [Δημόκριτος] μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον* (hierüber S. 918) *διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον* (bei dem sich diess aber über Hektor nicht findet; m. s. die Ausleger z. d. St. und zu Metaph. IV, 5 und Mullach 346) *ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν.* Ebd. 405 a 8 s. o. 902, 4. Metaph. IV, 5. 1009 b 28 (s. u. 916, 2). Philop. De an. A 16 o. B 16 m. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 880: *οἱ δὲ περὶ Δημόκριτον πάντα τὰ εἴδη τῶν δυνάμεων εἰς τὴν οὐσίαν αὐτῆς [τῆς ψυχῆς] συνάγουσιν.* Ebendahin gehörte, was in dem überlieferten Text des Stob. Floril. 116, 45 Demokrit beigelegt wird; statt Demokrit's ist aber hier ohne Zweifel *Δημοκήδους* zu lesen (s. Heimsöth. Democr. de an. doctr. S. 3), denn die Worte stehen bei Herod. III, 134, der sie Atossa und beziehungsweise Demokedes in den Mund legt.

3) Stob. s. o. 910, 2. Arist. Metaph. IV, 5. (916, 2). Theophr. De sensu 72: *ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἔοικε [Δημόκρ.] συνηκολουθηκέναι τοῖς ποιοῦσιν ὅλως τὸ φρονεῖν κατὰ τὴν ἀλλοίωσιν, ἥπερ ἐστὶν ἀρχαιοτάτη δόξα. πάντες γὰρ οἱ παλαιοὶ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ σοφοὶ κατὰ τὴν διάθεσιν ἀποδιδόασι τὸ φρονεῖν.* Vgl. Arist. De an. III, 3. 427 a 21: *οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν*, wofür neben den S. 803, 6 abgedruckten empedokleischen Versen, vielleicht nach Demokrit, Homer Od. XVIII, 135 angeführt wird, mit der Bemerkung: *πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν.* Vgl. die folgenden Anmerk.

änderung, mechanisch, durch die äusseren Eindrücke, bewirkt werden [1]). Ist diese Bewegung von der Art, dass die Seele dadurch in die richtige Temperatur versetzt wird, so wird sie die | Gegenstände richtig auffassen, und das Denken ist gesund; wird sie dagegen durch die ihr mitgetheilte Bewegung übermässig erhitzt oder erkältet, so wird sie sich unrichtiges vorstellen, und ihr Denken ist krankhaft [2]). So schwer sich aber bei dieser Ansicht angeben lässt, wodurch sich das wissenschaftliche Erkennen überhaupt noch von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheiden soll [3]), so ist doch Demokrit weit ent-

1) Cic. Fin. I, 6, 21: *(Democriti sunt) atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus.* Plac. IV, 8, 10 von Leucipp, Demokrit und Epikur: *τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων, μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Vgl. Demokr. b. Sext. Math. VII, 136 (s. o. 864, 2).

2) Theophr. a. a. O. 58: *περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν· ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. διότι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ᾽ ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν. ὥστε φανερὸν ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν.* Statt der Worte: *μετὰ τ. κίνησιν* vermuthet Schneider, dem mit andern auch Diels Doxogr. 515 beistimmt, „*κατὰ τὴν κρᾶσιν.*“ Ich selbst hatte an die Aenderung: *κατὰ τὴν κίνησιν* gedacht. Es scheint mir nun aber doch, dass der überlieferte, auch von Wimmer beibehaltene, Text in Ordnung ist, und Theophr. sagen will: das *φρονεῖν* (die richtige Beurtheilung der Dinge, im Unterschied vom *ἀλλοφρονεῖν*) trete dann ein, wenn der durch die Bewegung in den Sinnesorganen hervorgebrachte Zustand der Seele ein symmetrischer sei. Dafür spricht, dass dem *συμμέτρως ἔχειν* das *περίθερμον γίνεσθαι* (nicht: *εἶναι*) gegenübersteht, was darauf hinweist, dass es sich auch bei jenem nicht um den Seelenzustand handelt, den die äusseren Eindrücke vorfinden, sondern um den, den sie hervorbringen. Dass Dem. *τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν* wird erst als eine Folgerung aus dem angeführten mit einem *ὥστε φανερὸν* beigefügt. Zur Erläuterung der theophrastischen Angabe dient, ausser dem S. 915, 2 angeführten, Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 28: *φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν* (dass alle Vorstellungen gleich wahr seien), *ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας, ἀλλ᾽ οὐ ταὐτά.*

3) Brandis (Rhein. Mus. III, 139. Gr.-röm. Phil. I, 334 — anders Gesch. d. Entw. I, 145) denkt an ein „unmittelbares Innewerden der Atome und des Leeren“, aber man sieht nicht, wie das Leere überhaupt, und wie die Atome anders, als in den zusammengesetzten Dingen, und diese anders,

fernt, beiden den gleichen Werth beizulegen. Die sinnliche Wahrnehmung nennt er die dunkle, die Verstandeserkenntniss allein die ächte; die wahre Beschaffenheit der Dinge ist unseren Sinnen verborgen, alles, was sie uns zeigen, gehört der unsicheren Erscheinung an; nur unser Verstand erforscht das, was für die Sinne zu fein ist, das reine Wesen der | Dinge, die Atome und das Leere [1]). Müssen wir auch von dem Offen-

als durch die Sinne, auf unsere Seele wirken könnten. Auch was Johnson (S. 18 f. der S. 839, 1 genannten Abhandlung) zur Erklärung sagt, will mir nicht einleuchten. Scheinbarer lautet Ritter's Vorschlag Gesch. d. Phil. I, 620, die helle oder Vernunfterkenntniss der symmetrischen Haltung der Seele (s. vor. Anm.) gleichzusetzen; allein dann müsste angenommen werden, dass jede sinnliche Wahrnehmung die Symmetrie der Seele störe, und dass Dem. dieser Meinung war, ist weder an sich selbst wahrscheinlich, noch wird es von einem unserer Berichte behauptet. Rohde's Erklärungsversuch wurde schon S. 912, 2 besprochen. An ihn knüpft Hart (Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Dem. 6 ff.) unter Windelband's (Gesch. d. alt. Phil. 99) Zustimmung an, wenn er die Erkenntniss dessen, was unsere Sinne nicht aufzufassen vermögen, der Phantasie zuweist, deren Thätigkeit sich Dem. ebenso, wie Epikur seine φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας, (Th. III a, 422 f.) durch die Erscheinung und Einwirkung von Idolen vermittelt gedacht habe. Dieser Ansicht stehen indessen die gleichen (von Natorp a. a. O. 348 ff. und Diels ebd. 250 eingehender entwickelten) Bedenken entgegen, wie Rhode's Vermuthung; es wird aber auch von keinem unserer Zeugen behauptet, dass Dem. alle unsere Phantasievorstellungen, und nicht blos gewisse, von ihm eben für keine blossen Einbildungen gehaltenen Vorstellungen (worüber S. 836⁴ f.), von Idolen hergeleitet habe, und wenn er es gethan hätte, würden doch seine wissenschaftlichen Sätze zwar vielleicht zu den ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας (*jactus* oder *injectus animi* Lucr. II, 740. 104), aber nicht zu den φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ gehören.

1) Die Belege wurden schon S. 851, 1. 858, 1. 864, 1 gegeben. Vgl. Cic. Acad. II, 23, 73: *sensus . . . non obscuros dicit, sed tenebricosos* (γνώμη σκοτίη); *sic enim appellat*. Mit Beziehung auf diese Lehre rückt es Theophr. De sens. 71 Demokrit als einen Widerspruch vor, dass er den αἰσθητὰ (Warm, Kalt u. s. w.) eine φύσις, ein von unserer subjektiven Empfindung unabhängiges Dasein abspreche (vgl. § 63), während er doch nicht leugnen könne, dass sie in der Empfindung thatsächlich vorhanden seien (so verstehe ich jetzt mit Diels Doxogr. 520, auf eine Textesänderung verzichtend, das γίνεσθαι μὲν ἕκαστον καὶ εἶναι κατ' ἀλήθειαν), dass ihnen gewisse Figuren der Atome entsprechen (so z. B. der Säure, τοῦ ὀξέως, wie statt τῆς οὐσίας, mit Rücksicht auf § 65, zu lesen sein wird; τῆς θερμασίας empfiehlt sich mir weniger: Theophr. bedient sich in dieser ganzen Erörterung immer der konkreten Ausdrücke τὸ θερμὸν u. s. f., und nur dem Warmen, nicht der Wärme, kommt das σχῆμα zu), und dass uns die Empfindung über diese

baren ausgehen, um das Verborgene zu erkennen [1]), so ist es doch nur das Denken, welches uns diese Erkenntniss wirklich aufschliesst [2]). Wenn daher Aristoteles Demokrit die Meinung beilegt, dass die sinnliche Erscheinung als solche wahr sei [3]), so beruht diese Angabe nur auf seinen eigenen Folgerungen [4]): weil er zwischen dem Wahrnehmungsvermögen und dem Denkvermögen nicht bestimmt unterschieden hatte, so schliesst Aristoteles, dass er beide auch hinsichtlich ihrer

bis zu einem gewissen Grade belehre. Spätere drücken diess so aus, dass sie sagen, Demokrit halte nur das Intelligible für ein wirkliches (Sext. Math. VIII, 6), er leugne die sinnlichen Erscheinungen, er behaupte, dass sie nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserer Meinung vorhanden seien (ebd. VII, 135). Ob mit der *γνώμη σκοτίη* (s. o. 858, 1) eine dunkle, oder (nach Natorp's ansprechender Vermuthung Arch. I, 355) den *σκότιοι παῖδες* und Plato's *λογισμὸς νόθος* entsprechend, eine Bastarderkenntniss gemeint ist, macht in der Sache keinen Unterschied.

1) S. folg. Anm. In demselben Sinn werden wir es zu verstehen haben, wenn Dem. nach Sext. Math. VII, 136 in den *Κρατυντήρια* versprochen hatte, *ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι.* Sagt doch Aristoteles (s. o. 847, 1) schon von Leucippus, er habe *λόγους* (eine Theorie) gesucht, *οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν* u. s. w. Wenn daher in einem (von Natorp Forsch. 190 ff. besprochenen) Bruchstück Galen's (II, 339 Chart.) berichtet wird, Demokrit lasse die Sinne dem Denken entgegenhalten: *misera mens, quae cum a nobis fidem assumpseris nos dejicis, at cum nos dejicis, tu ipsa cadis*, so wird man darin — falls die Worte einer ächten Schrift des Philosophen entnommen sind — mit Natorp einen Einwurf zu sehen haben, der im weiteren Verlaufe durch die Bemerkung berichtigt wurde, die Erkenntniss der Dinge müsse zwar von der Wahrnehmung ausgehen, dürfe aber nicht bei ihr stehen bleiben.

2) Sext. Math. VII, 140: *Διότιμος* (über den S. 864 [4]) *δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ· ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.* Die „Kriterien" kommen hier natürlich, wie die Darstellung überhaupt, auf Rechnung des Berichterstatters.

3) Gen. et corr. I, 2 (oben 856, 2). De an. I, 2 (oben 915, 2). Metaph. IV, 5 (s. S. 916, 2).

4) Wie er diess in der Stelle der Metaphysik selbst andeutet; das *ἐξ ἀνάγκης* ist nämlich nicht mit *εἶναι*, sondern mit *φασὶ* zu verbinden, so dass der Sinn ist: „weil sie das Denken für dasselbe halten, wie die Empfindung, so müssen sie die sinnliche Erscheinung nothwendig für wahr erklären."

Wahrheit sich gleichstellen müsse [1]). Demokrit selbst jedoch hätte diesen | Schluss nicht machen können, ohne mit den Grundbestimmungen seines Systems in Widerspruch zu gerathen; denn wenn die Dinge in der Wirklichkeit nur aus Atomen bestehen, die unsere Sinne nicht wahrnehmen, so unterrichten uns die Sinne offenbar nicht über die wahre Beschaffenheit der Dinge, und wenn Demokrit das Entstehen und Vergehen mit Parmenides und Anaxagoras für undenk-

1) Dass ein solches Verfahren bei Aristoteles gar nicht ungewöhnlich ist, liesse sich durch zahlreiche Beispiele darthun; gerade Metaph. IV, 5 sind es nur solche Schlüsse, auf die er die Beschuldigung gegen einige von den alten Naturphilosophen gründet, dass sie den Satz des Widerspruchs leugnen. Wir haben daher keinen Grund zu der Annahme (Papencordt 60. Mullach 415), Demokrit habe über diesen Punkt seine Ansicht geändert, und das Zeugniss der Sinne, dem er früher vertraut hatte, später verworfen. Mag er auch einzelne seiner Annahmen in der Folge verbessert haben (Plut. virt. mor. c. 7, S. 448), so folgt daraus noch nicht, dass er auch über einen solchen Punkt zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Ueberzeugungen haben konnte, der mit den wesentlichsten Grundlagen des atomistischen Systems so eng, wie der vorliegende, zusammenhängt. Ebensowenig lässt sich der aristotelischen Aussage (mit Johnson a. a. O. 24 f.) der Sinn geben: „Demokrit nehme an, das Erscheinende sei auch wirklich objektiv vorhanden, wenn auch nicht congruent mit der Vorrtellung, die wir uns davon machen.“ Diese Deutung wird schon durch den Wortlaut (τὸ ἀληθὲς De an. und gen. et corr.), noch bestimmter aber durch den Zusammenhang der angeführten Stellen widerlegt. In der Ansicht, welche Arist. nach Johnson Demokrit beilegt, hätte der Philosoph, der seinerseits glaubt, dass die Dinge unseren Wahrnehmungen entsprechen, unmöglich einen Irrthum sehen können, der aus der Verwechslung des Denkens mit der Empfindung, aus der Meinung entsprungen sei, dass das φαινόμενον wahr sei. Wird endlich Aristoteles von Hirzel (Untersuch. I, 110 ff.) gegen die „grobe Entstellung der demokritischen Lehre“, die ich ihm aufbürde, durch die Annahme „gerechtfertigt“, Demokrit's Grundsatz, dass sich das verborgene nur aus dem sinnlich gegebenen erkennen lasse, werde von Arist. „unrichtig wiedergegeben“ und „in's übertriebene entstellt“, so scheint mir der Unterschied dieser Ansicht von der meinigen so geringfügig, dass es sich nicht verlohnt, darüber zu streiten; und wenn H. weiter annimmt, Dem. möge wohl eine von den Sinnen unabhängige Quelle der Erkenntniss abgelehnt, und sich dafür des Ausdrucks bedient haben, dass αἰσθάνεσθαι und φρονεῖν eins sei, so glaube ich, Aristoteles' und Theophrast's Aussagen lassen sich auch dann erklären, wenn er jene Unterscheidung nicht ausdrücklich abgelehnt, sondern nur noch nicht ausdrücklich gemacht, und alles Vorstellen, bis auf das ἀλλοφρονεῖν hinaus, mit φρονεῖν bezeichnet hatte. Hiemit stimmt Natorp Forsch. 174 f. in allem wesentlichen überein.

bar erklärt, so konnte er sich der weiteren Folgerung dieser Männer, dass uns die Wahrnehmung mit dem Schein des Entstehens und Vergehens täusche, nicht entziehen, und die entgegenstehenden Behauptungen, die ihm Aristoteles leiht, unmöglich aufstellen. Er sagt ja aber auch ganz bestimmt, wie weit er davon entfernt ist. Ebensowenig hätte Demokrit die weiteren Folgerungen zugeben können: da die sinnliche Empfindung als solche wahr sei, so müssen auch alle Empfindungen wahr sein [1]); wenn daher die Sinne bei verschiedenen Personen oder zu verschiedenen Zeiten über denselben Gegenstand entgegengesetztes aussagen, so müssen diese entgegengesetzten Aussagen gleich wahr, ebendamit aber auch gleich falsch sein, wir können mithin nie wissen, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen sind [2]). Er selbst sagt wohl, in jedem Ding

1) Philop. legt diesen Satz ihm selbst bei De an. B. 16 m: *ἄντικρυς γὰρ εἶπεν* [*ὁ Δημόκριτος*] *ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταὐτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρειν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ τῇ αἰσθήσει φαινόμενον, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἀληθὲς, ὥσπερ καὶ Πρωταγόρας ἔλεγεν.* Allein Philoponus hat hiefür gewiss keine weitere Quelle, als die aristotelischen Stellen, aus denen sich diess nicht schliessen lässt; ebensowenig hat es auf sich, dass Epiphan. Exp. fid. 1087 D den Leucippus lehren lässt: *κατὰ φαντασίαν καὶ δόκησιν τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ μηδὲν κατὰ ἀλήθειαν.*

2) Vgl. Arist. Metaph. IV, 5. 1009 a 38: *ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια* (die Annahme, dass alle Erscheinungen und Vorstellungen wahr seien, vgl. den Anfang des Kap.) *ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδ' ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι τοῖς δὲ πικρόν. ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς δ' ἄλλους οὔ· ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῴων τἀναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ ἄδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως.* (Im wesentlichen die Gründe Demokrit's gegen die Wahrheit der Sinnesempfindungen, s. o. 864, 2) *διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.* Plut. adv. Col. 4, 1. S. 1108: *ἐγκαλεῖ δ' αὐτῷ* [sc. *Δημοκρίτῳ ὁ Κολώτης*] *πρῶτον, ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπὼν οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι, συγκέχυκε τὸν βίον.* Sext. Pyrrh. I, 213: auch die demokritische Lehre soll der Skepsis verwandt sein: *ἀπὸ γὰρ τοῦ τοῖς μὲν γλυκὺ φαίνεσθαι τὸ μέλι, τοῖς δὲ πικρὸν, τὸν Δημόκριτον ἐπιλογίζεσθαί φασι τὸ μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρὸν, καὶ διὰ τοῦτο ἐπιφθέγγεσθαι τὴν „οὐ μᾶλλον“*

seien Atome | der verschiedensten Form enthalten, und desshalb erscheinen die Dinge so verschieden [1]), daraus folgt aber nicht, dass auch das Wirkliche selbst, das Atom, entgegengesetzte Eigenschaften zugleich hat. Er klagt ferner über die Beschränktheit des menschlichen Wissens; er erklärt, die Wahrheit liege in der Tiefe, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen sind, wissen wir nicht, unsere Meinungen wechseln mit den äusseren Eindrücken und den körperlichen Zuständen [2]). Er gibt endlich auch zu, dass die Bezeichnung der Dinge willkürlich gewählt sei [3]), was | sich gleichfalls in skeptischem Sinn hätte benützen lassen. Aber dass er damit alles Wissen überhaupt für unmöglich erklären wollte, ist nicht glaublich [4]).

φωνὴν, σκεπτικὴν οὖσαν. Wie es sich in Wahrheit verhielt, sagt Sextus selbst (s. u. 922, 1): Dem. hatte gesagt, was uns als warm u. s. w. erscheint, sei an sich weder warm noch kalt u. s. w. (s. S. 863 f.), das *οὐ μᾶλλον* bezieht sich lediglich auf die sekundären sinnlichen Qualitäten.

1) S. vor. Anm. u. S. 856, 2.

2) Bei Sext. Math. VII, 135 ff., ausser dem S. 858, 1. angeführten: „*ἐτεῇ μὲν νῦν ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ ξυνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται.*“ „*γινώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται*“. „*δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενὸς, ἀλλ᾽ ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.*“ „*καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι, ἐτεῇ οἷον ἕκαστον, γινώσκειν, ἐν ἀπόρῳ ἐστίν.*“ Bei Diog. IX, 72: „*ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη*“. (Letzteres auch bei Cic. Acad. II, 10, 32.)

3) Prokl. in Crat. 16 gibt an, die *ὀνόματα* seien nach Demokrit *θέσει*. Für diese Ansicht machte derselbe das *πολύσημον, ἰσόῤῥοπον* und *νώνυμον*, oder mit andern Worten diess geltend, dass manche Wörter eine mehrfache Bedeutung, manche Dinge mehrere Namen, manche, für die man nach sonstiger Analogie eine eigene Bezeichnung erwarten könnte, keine haben; auch auf die Veränderung der Namen von Personen scheint er sich berufen zu haben. Die nähere Ausführung dieser Gründe, so wie sie Proklus gibt, lässt sich nicht auf Dem. zurückführen. Vgl. Steinthal Gesch. d. Sprachwissensch. I, 78. 176[2] ff, mit dessen Erklärung jener Ausdrücke ich aber schon desshalb nicht durchaus übereinstimme, weil es mir zweifelhaft ist, ob sich dem platonischen Kratylus ein Aufschluss darüber entnehmen lässt. Einige sprachwissenschaftliche Schriften Demokrit's, über deren Aechtheit wir aber nicht urtheilen können, nennt Diog. IX, 48.

4) Und auch das S. 920, 2 aus Arist. Metaph. angeführte Wort Demokrit's reicht zum Beweise dafür nicht aus. Dieser mag ja etwas ähnliches gesagt haben; aber um die Tragweite seiner Aeusserung beurtheilen zu können, und namentlich um zu wissen, ob sie sich nicht blos auf den Sinnenschein bezog, müssten wir nicht blos ihren Wortlaut, sondern auch

Wenn er dieser Meinung war, so hätte er unmöglich ein wissenschaftliches System aufstellen, und das wahre Wissen von der dunkeln Meinung unterscheiden können. Wir erfahren aber überdiess, dass er der Skepsis des Protagoras, die er nach den obigen Angaben getheilt haben müsste, ausdrücklich und ausführlich widersprach[1]), und die Eristiker seiner Zeit scharf tadelte[2]); die späteren Skeptiker selbst machen uns auf den wesentlichen Unterschied seiner Ansicht von der ihrigen aufmerksam[3]), und auch Aristoteles gibt ihm das Zeugniss, welches zu seiner angeblichen Leugnung alles Wissens schlecht passt, dass er sich unter den vorsokratischen Philosophen am meisten auf Begriffsbestimmungen eingelassen habe[4]). Wir müssen daher | annehmen, Demokrit's Klagen

den Zusammenhang kennen, in dem sie stand. Dass dieser freilich Hirzel's Vermuthung a. a. O. 115 bestätigen würde, was Arist. als Demokrit's Meinung gibt, solle nur die des Protagoras ad absurdum führen, kann ich kaum glauben.

1) Plut. a. a. O.: *ἀλλὰ τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν, μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτο εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν.* Sext. Math. VII, 389: *πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ εἴποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπὴν, καθὼς ὅ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον.* Vgl. ebd. VII, 53.

2) Fr. 145 b. Plut. qu. conv. I, 1, 5, 2. Clem. Strom. I, 3. 279 D beschwert er sich über die *λεξειδίων θηράτορες, ζηλωταὶ τεχνυδρίων, ἐριδάντεες καὶ ἱμαντελίκτεες.*

3) Sext. Pyrrh. I, 213 f.: *διαφόρως μέντοι χρῶνται τῇ „οὐ μᾶλλον“ φωνῇ οἵ τε Σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνὴν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν πότερον ἀμφότερα ἢ οὐδέτερόν τί ἐστι τῶν φαινομένων. προδηλοτάτη δὲ γίνεται ἡ διάκρισις, ὅταν ὁ Δημόκριτος λέγῃ „ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.“ ἐτεῇ μὲν γὰρ λέγει ἀντὶ τοῦ ἀληθείᾳ. κατ' ἀλήθειαν δὲ ὑφεστάναι λέγων τάς τε ἀτόμους καὶ τὸ κενὸν, ὅτι διενήνοχεν ἡμῶν . . . περιττὸν οἶμαι λέγειν.*

4) Part. anim. I, 1, s. o. 163, 3. Metaph. XIII, 4. 1078 b 17: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου· τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν* u. s. w. Phys. II, 2. 194 a 18: *εἰς μὲν γὰρ τοὺς ἀρχαίους ἀποβλέψαντι δόξειεν ἂν εἶναι [ἡ φύσις] τῆς ὕλης· ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο.* Dass Demokrit den späteren Anforderungen in dieser Richtung allerdings nicht genügt, würde der von Arist. part. an. I, 1. 640 b 29. Sext. Math. VII, 265 getadelte Satz:

über die Unmöglichkeit des Wissens seien in beschränkterem Sinne gemeint gewesen; nur von der sinnlichen Empfindung behaupte er, dass sie auf die wechselnde Erscheinung beschränkt sei und keine wahre Erkenntniss gewähre, dass dagegen der Verstand in den Atomen und dem Leeren das wirkliche Wesen der Dinge zu erkennen vermöge, wolle er nicht leugnen, so lebhaft er auch die Beschränktheit des menschlichen Wissens und die Schwierigkeiten fühlte, welche sich einer tieferdringenden Forschung in den Weg stellen [1]). Ebenso liegt der Angabe, dass Demokrit die Möglichkeit der Beweisführung bestritten habe [2]), schwerlich mehr zu Grunde, als eine Abweisung des Versuchs oder der Forderung, solches zu beweisen, was sich seiner Ansicht nach nicht beweisen, sondern nur auf Grund der Erfahrung behaupten lässt [3]); denn er selbst hielt

ἄνθρωπός ἐστι ὃ πάντες ἴδμεν, zeigen, wenn derselbe wirklich eine Definition vertreten sollte; allein nach Arist. hatte er nur gesagt, *παντὶ δῆλον εἶναι οἷόν τι τὴν μορφήν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.*

1) Weniger wahrscheinlich ist mir, dass sich Demokrit's Aeusserungen (wie Hirzel Untersuch. I, 114 annimmt) nur auf die grosse Masse beziehen: dafür lauten sie zu unbedingt.

2) Sext. Math. VIII, 327: Die dogmatischen Philosophen und die *λογικοὶ τῶν ἰατρῶν* behaupten die Möglichkeit der Beweisführung, *οἱ δὲ ἐμπειρικοὶ* (sc. *τῶν ἰατρῶν*) *ἀναιροῦσι, τάχα δὲ καὶ Δημόκριτος· ἰσχυρῶς γὰρ αὐτῇ διὰ τῶν κανόνων ἀντείρηκεν.*

3) Dass es sich nicht anders verhalten haben kann, d. h. dass Demokrit die Möglichkeit der Beweisführung nicht unbedingt und allgemein, sondern nur für gewisse Fälle verworfen haben kann, ergibt sich ausser dem im Text bemerkten auch aus dem *τάχα* des Sextus. Hätte dieser oder der Schriftsteller, den er ausschreibt, bei Dem. eine grundsätzliche Verwerfung aller Beweisführung gefunden, so hätte er darüber nicht im Zweifel sein können, ob er hierin mit den empirischen Aerzten übereinstimme. Sein Widerspruch gegen dieselbe muss sich daher entweder auf bestimmte Fälle beschränkt haben, wie etwa, wenn er sich weigerte, für das anfangslose einen Grund anzugeben (s. o. S. 869), oder wenn er dem Versuch entgegentrat, aus irgend einer Theorie heraus zu beweisen, was sich nur durch Beobachtung feststellen lässt; oder erst Spätere haben aus Aeusserungen, wie die S. 921, 2 angeführten (in deren einer es als *κανὼν* aufgestellt wird, dass der Mensch der Wahrheit ferne sei) geschlossen, dass Dem. keine *ἀπόδειξις* für möglich halte. Wie es sich hiemit verhielt, können wir nicht sicher ausmitteln, da uns die eigenen Worte des Philosophen und der Zusammenhang, in dem sie vorkamen, nicht bekannt sind. Die Schrift, der sie entnommen sind, wird (wie ich mit Natorp Forsch. 180, von Hirzel

es keineswegs für überflüssig, seine Theorie durch Gründe und Beweise zu stützen. Damit stimmt es denn auch ganz zusammen, wenn sich der Philosoph durch den Reichthum seiner eigenen Kenntnisse und Beobachtungen nicht abhalten lässt, in Heraklit's Geist vor der Vielwisserei zu warnen, und die Einsicht höher zu schätzen, als das viele Lernen[1]; wenn er es anerkennt, dass die Menschen nur allmählich zur Bildung gelangt seien, dass sie zuerst von den Thieren, wie er glaubt, gewisse Kunstfertigkeiten gelernt[2], dass sie anfangs nur Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse, erst in der Folge Verschönerung des Lebens angestrebt haben[3], wenn er aber gerade desshalb nur um so mehr darauf dringt, dass der Unterricht der Natur zu Hülfe komme, und durch Umbildung des Menschen eine zweite Natur in ihm hervorbringe[4]. Wir sehen in allen diesen Aeusserungen den Mann, welcher die Arbeit des Lernens nicht unterschätzt, und sich mit der Kenntniss der äusseren Erscheinung nicht begnügt, aber nicht den Skeptiker, welcher auf das Wissen schlechtweg verzichtet.

126 ff. abweichend annehme) die sein, welche von Thrasyllus (Diog. IX, 47) als *κανὼν α′ β′ γ′* aufgeführt wird und mit der unmittelbar vorher genannten *π. λοιμῶν* nicht zusammengeworfen werden darf; von den willkürlichen Textesänderungen nicht zu reden, welche Cobet und andere unter der Voraussetzung vornahmen, dass die beiden Titel ein und dasselbe Werk bezeichnen sollen.

1) Fr. mor. 140—142: *πολλοὶ πολυμαθέες νόον οὐκ ἔχουσι. — πολυνοΐην οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή. — μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μή πάντων ἀμαθὴς γένῃ.* Meine früheren Zweifel an dem demokritischen Ursprung dieser Bruchstücke muss ich aufgeben, da sie sich dem obigen zufolge in Demokrit's Ansichten gut einfügen. Dass bei dem *νοῦς*, welcher den *πολυμαθεῖς* fehlen kann, mehr an die praktische Vernunft zu denken sei, als an die Erkenntniss, (Hirzel a. a. O. 159) ist meines Erachtens unerweislich, und die Vergleichung des S. 476, 4 angeführten heraklitischen Wortes spricht dagegen; das aber mag sein, dass Dem. da, wo unsere Bruchstücke standen, überhaupt keinen Anlass hatte, zwischen beiden zu unterscheiden.

2) Plut. solert. anim. 20, 1. S. 974.

3) Philodem. De mus. IV (Vol. Hercul. I. 335 b. Mullach S. 237). Zur Sache vgl. m. Arist. Metaph. I, 2. 982 b 22.

4) Fr. mor. 133: *ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι· καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταῤῥυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον μεταῤῥυσμοῦσα δὲ φυσιοποιέει.*

Wer die sinnliche Erscheinung von dem wahren Wesen so bestimmt unterscheidet, wie Demokrit, der wird auch die Aufgabe | und das Glück des menschlichen Lebens nicht in der Hingebung an die Aussenwelt, sondern nur in der richtigen Beschaffenheit des Innern suchen können. Diesen Charakter trägt denn auch alles, was uns von seinen sittlichen Ansichten und Grundsätzen mitgetheilt wird. So viel dessen aber auch ist, und so mancherlei ethische Schriften ihm, theilweise freilich mit Unrecht, beigelegt werden[1]), so war doch auch er von einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik, wie sie durch Sokrates begründet worden ist, noch weit entfernt. Seine Sittenlehre steht hinsichtlich ihrer Form mit der unwissenschaftlichen moralischen Reflexion Heraklit's und der Pythagoreer im wesentlichen auf Einer Linie[2]); wir können daher wohl eine bestimmte, durch das ganze sich hindurchziehende Lebensansicht darin bemerken, aber diese Ansicht wird noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über die Natur des sittlichen Handelns begründet, und in einer systematischen Darstellung der sittlichen Thätigkeiten und Pflichten ausgeführt. Als das Ziel unseres Lebens betrachtet er nach der Weise der alten Ethik die Glückseligkeit: Lust und Unlust, sagt er, sei der Masstab des Nützlichen und Schädlichen, das beste sei für den Menschen, dass er sein Leben hinbringe möglichst viel sich freuend und möglichst wenig sich betrübend[3]).

1) Vgl. Mullach 213 ff. Lortzing in der S. 839, 1 genannten Abhandlung. Die moralischen Fragmente bei Mull., Democr. 160 ff. Fragm. Ph. I, 340 ff., nach dessen Nummern ich sie im folgenden anführe. Ihre Aechtheit ist freilich im einzelnen um so schwerer zu erweisen, da die Sentenzensammlungen, denen unsere Zeugen viele von ihnen entnommen zu haben scheinen, dafür wenig Sicherheit bieten; im ganzen machen sie aber doch einen gleichartigen Eindruck.

2) Cic. Fin. V, 29, 87: Demokrit vernachlässigte sein Vermögen *quid quaerens aliud, nisi beatam vitam? quam si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturae consequi volebat, ut esset bono animo. id enim ille summum bonum,* εὐθυμίαν *et saepe* ἀθαμβίαν *appellat, i. e. animum terrore liberum. sed haec etsi praeclare, nondum tamen et perpolita. pauca enim, neque ea ipsa enucleate ab hoc de virtute quidem dicta.*

3) Fr. mor. 8: οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερψίη. Fast gleichlautend Fr. 9 (vgl. Lortzing S. 21; statt des unverständlichen περιηκμακότων könnte man in demselben προηκτέων vermuthen). Fr. 2:

Aber daraus folgt für ihn durchaus nicht, dass der sinnliche Genuss der höchste sei. Die Glückseligkeit und die Unseligkeit wohnt nicht in Heerden oder in Gold, sondern die Seele ist der Wohnplatz | des Dämon[1]; nicht der Leib und der Besitz macht glücklich, sondern Rechtschaffenheit und Verstand (Fr. 5); die Güter der Seele sind die göttlichen, die des Leibes die menschlichen[2]; Ehre und Reichthum ohne Einsicht sind ein unsicherer Besitz[3], und wo der Verstand fehlt, weiss man das Leben nicht zu geniessen und die Furcht vor dem Tode nicht zu überwinden[4]. Nicht jeder Genuss daher, ohne Unterschied, sondern nur der Genuss des Schönen ist begehrenswerth[5]; dem Menschen ziemt es, für die Seele mehr Sorge zu tragen, als für den Leib[6], auf dass er seine Lust aus sich selbst schöpfen lerne[7]. Die Glückseligkeit besteht mit Einem Wort ihrem eigentlichen Wesen nach in nichts anderem, als in der Heiterkeit und dem Wohlbefinden, der richtigen Stimmung und unwandelbaren Ruhe des Gemüths[8].

ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι. Diotimus (s. o. 918, 2) sagt dafür, er mache die Empfindungen zum Kriterium des Begehrens und Verabscheuens, was aber natürlich, wie schon die κριτήρια beweisen, nur seine Folgerung ist, nicht ein von Demokrit in dieser Allgemeinheit ausgesprochener Grundsatz.

1) Fr. 1: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος.

2) Fr. 6, s. o. 907, 4.

3) Fr. 58. 60.

4) Fr. 51—56.

5) Fr. 3 vgl. 19.

6) Fr. 128 s. o. S. 906, 3.

7) Fr. 7: αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν.

8) Cic. s. o. S. 925, 2. Theod. cur. gr. aff. XI, 6 s. S. 725, 2. Epiph. Exp. fid. 1088 A. Diog. IX, 45: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν. Stob. Ekl. II, 76: τὴν δ' εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ. συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις. Clem. Strom. II, 417 A: Δημόκρ. μὲν ἐν τῷ περὶ τέλους τὴν εὐθυμίαν [τέλος εἶναι διδάσκει] ἣν καὶ εὐεστὼ προσηγόρευσεν. Vgl. folg. Anm. Was Stobäus hier Ataraxie nennt, heisst bei Strabo I 3, 21. S. 61 ἀθαυμαστία, bei Cic. a. a. O.

Diese wird aber dem Menschen um so sicherer und vollkommener zu Theil werden, je mehr er in seinen Begierden und Genüssen Mass zu halten, das zuträgliche von dem schädlichen zu unterscheiden, unrechtes und ungehöriges zu vermeiden, sich in seiner Thätigkeit und seinen Wünschen auf das, was seiner | Natur und seinem Vermögen entspricht, zu beschränken weiss [1]). Genügsamkeit, Mässigung, Reinheit der That und der Gesinnung, Bildung des Geistes, diess ist es, was Demokrit als den Weg zur wahren Glückseligkeit empfiehlt. Er gibt zu, dass das Glück nur mit Mühe erreicht werde, das Unglück den Menschen auch ungesucht finde (Fr. 10); aber er behauptet nichtsdestoweniger, alle Mittel zum Glück seien ihm gewährt, nur seine Schuld sei es, wenn er sie verkehrt gebrauche: die Götter geben den Menschen nichts als Gutes, nur ihre eigene Thorheit wende das Gute zum Schaden [2]), nur eine Ausflucht für ihren eigenen Unverstand sei

ἀθαμβία. Die Hauptquelle für die Kenntniss von Demokrit's Ethik scheint für die Späteren die von Diog. IX, 46 und Sen. tranqu. an. 2, 3 genannte Schrift *π. εὐθυμίης* gewesen zu sein, für welche vielleicht *Εὐεστώ* (nach Diog. d. h. Thrasyllus verloren) und *π. τέλους* (Clem. a. a. O.) nur andere Bezeichnungen sind; und die ethischen Bruchstücke des Philosophen mögen grösstentheils aus dieser Schrift stammen. Einen beachtenswerten Versuch, sie mit Hülfe von Seneca und Plutarch De tranquillitate, den angeblichen Briefen an Hippokrates u. a. bis zu einem gewissen Grade wiederherzustellen, macht Hirzel Hermes XIV, 354—407. Im einzelnen bleibt aber hiebei unvermeidlich vieles mehr oder weniger unsicher.

1) S. vor Anm. und Fr. 20: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ, τὰ δὲ λείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλέει καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιέειν τῇ ψυχῇ, αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινεόμεναι* (die zwischen Extremen sich hin und her bewegenden) *τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶ οὔτε εὔθυμοι*. Dem zu entgehen, räth Demokrit, man solle sich nicht mit denen vergleichen, welchen es glänzender, sondern mit denen, welchen es schlechter geht, und es sich so erleichtern, *ἐπὶ τοῖσι δυνατοῖσι ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖσι παρεοῦσι ἀρκέεσθαι*. Fr. 118: wer mit gutem Muth gerechte Thaten in Angriff nimmt, ist vergnügt und sorglos, wer das Recht verachtet, den quält die Furcht und die Erinnerung seines Thuns. Fr. 92: *τὸν εὐθυμέεσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ, μηδὲ ἅσσ' ἂν πρήσσῃ ὑπέρ τε δύναμιν αἱρέεσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν* u. s. w. *ἡ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης*. Vgl. M. Aurel. IV, 24: „*Ὀλίγα πρῆσσε*", *φησὶν* (wer, ist nicht gesagt) „*εἰ μέλλεις εὐθυμήσειν*."

2) Fr. 13: *οἱ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ*

die Macht des Zufalls, die in Wahrheit der Vernunft gegenüber gering sei [1]); wie das Verhalten des Menschen sei, so sei auch sein Leben [2]). Die Kunst, glücklich zu sein, besteht darin, dass man das, was man hat, benützt und sich damit begnügt. Das menschliche Leben ist kurz und dürftig und hundert Wechselfällen ausgesetzt; wer diess einsieht, der wird sich mit mässigem Besitz zufrieden geben, und nicht mehr, als das Nothwendige, zum Glück verlangen (Fr. 41). Was der Leib bedarf, lässt sich leicht erwerben, was Mühe und Beschwerde macht, ist ein eingebildetes Bedürfniss [3]). Je mehr man begehrt, desto mehr bedarf man; | die Unersättlichkeit ist schlimmer, als die äusserste Dürftigkeit (Fr. 66—68). Wer dagegen wenig begehrt, dem ist das wenige vieles: Beschränkung der Begierde macht die Armuth zum Reichthum [4]). Wer zu viel will, verliert auch das, was er hat, wie der Hund in der Fabel (Fr. 21); durch Uebermass wird jede Lust zur Unlust (37), Mässigung dagegen erhöht den Genuss (35. 34), und gewährt eine Zufriedenheit, die unabhängig vom Glück ist (36). Ein Thor ist, wer begehrt, was ihm fehlt, und verschmäht, was ihm zu Gebote steht (31); der Verständige freut sich dessen, was er hat, und betrübt sich nicht über das, was er nicht hat [5]). Tapfer ist nicht blos, wer die Feinde, sondern

πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁπόσα βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα. τάδε δ' οὐ πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωρέονται ἀλλ' αὐτοὶ τοῖςδεσι ἐμπελάζουσι διὰ νόου τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην. Fr. 11. Fr. 12.: ἀπ' ὧν ἡμῖν τἀγαθὰ γίνεται, ἀπὸ τῶν αὐτέων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθ' ἄν· τῶν δὲ κακῶν ἐκτὸς εἴημεν (wir könnten davon frei bleiben). Vgl. Fr. 96: die meisten Uebel kommen dem Menschen von innen.

1) Fr. 14: ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης (al. ἀβουλίης). βαιὰ γὰρ φρονήσιι τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ ψυχὴ εὐξύνετος ὀξυδερκέειν κατιθύνει.

2) Fr. 45: τοῖσι ὁ τρόπος ἐστὶ εὔτακτος, τουτέοισι καὶ βίος ξυντέτακται.

3) Fr. 22 vgl. 23 und 28: το χρῆζον οἶδε, οκόσον [—ων] χρῄζει, ὁ δὲ χρῄζων οὐ γινώσκει. Das Neutrum τὸ χρῆζον bezog ich früher auf den Leib, und halte diess auch jetzt noch für möglich; muss aber einräumen, dass auch LORTZING's (S. 23) Auffassung, wonach τὸ χρ. das Thier, ὁ χρ. der Mensch ist, einen guten Sinn gibt.

4) Fr. 24 vgl. 26. 27. 35 f. 37 f. vgl. Fr. 40 über den Vortheil der Armuth, dass sie vor Missgunst und Nachstellung sicher sei.

5) Fr. 29 vgl. 42.

auch wer die Lust überwindet (76); den Zorn zu bekämpfen ist zwar schwer, aber der Vernünftige wird seiner Meister (77); im Unglück rechten Sinnes zu sein ist etwas grosses (73), aber mit Verstand kann man den Kummer bezwingen (74)[1]. Der Sinnengenuss gewährt nur kurze Lust und viele Unlust und keine Beschwichtigung der Begierde[2], nur die Güter der Seele verschaffen wahres Glück und innere Befriedigung[3]. Reichthum, durch Ungerechtigkeit erworben, ist ein Uebel[4]; Bildung ist besser als Besitz[5]; keine Macht und keine Schätze können eine Erweiterung unserer Kenntnisse aufwiegen[6]. | Demokrit verlangt daher, dass nicht blos die That und das Wort[7], sondern auch der Wille[8] von Ungerechtigkeit rein sei, dass man nicht aus Zwang, sondern aus Ueberzeugung (Fr. 135), nicht aus Hoffnung auf Vergeltung, sondern um Gutes zu thun, Wohlthaten erweise[9], nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl des Schlechten sich enthalte (117), dass man vor sich selbst sich mehr schäme, als vor allen andern, und das Unrecht meide, gleich viel ob es keiner, oder

1) Dagegen gehört Fr. 75 über die Selbstüberwindung nicht Demokrit, sondern Plato Gess. I, 626 E; vgl. Freudenthal Theol. d. Xenoph. 38. Ebensowenig wird Fr. 25 (aus Demokrates, über den S. 930, 3) voraristotelisch sein.

2) Fr. 47 vgl. 46. 48.

3) S. o. 926, 8. 927, 1.

4) Fr. 61. 62—64. Fr. 60, ein Trimeter, ist nicht demokritisch; Freudenthal a. a. O.

5) Fr. 136. Ebendahin bezieht Lortzing 23 mit Wahrscheinlichkeit Fr. 18, Stob. Floril. 4, 71, falls nämlich hier mit den *εἴδωλα ἐσθῆτι* (so Meineke statt *αἰσθητικὰ*) *καὶ κόσμῳ διαπρεπέα πρὸς θεωρίην, ἀλλὰ καρδίης κενεὰ* die Hohlheit eines äusserlich prunkenden Menschen gezeichnet werden soll. Fr. 132 wird von Diog. V, 19. Stob. Ekl. II, 207 W. Aristoteles (*π. παιδείας*) beigelegt.

6) Dionys. b. Eus. pr. ev. XIV, 27, 3: *Δημόκριτος γοῦν αὐτὸς, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.*

7) Fr. 103. 106. 97. 99.

8) Fr. 109: *ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν.* Vgl. Fr. 110. 171.

9) Fr. 160: *χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβὴν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.*

ob es alle erfahren werden[1]; er erklärt, nur der gefalle den Göttern, welcher das Unrecht hasst[2], nur das Bewusstsein des Rechtthuns verleihe Gemüthsruhe (Fr. 111)[3]; er preist die Einsicht, welche uns die drei grössten Güter gewähre, richtig zu denken, wohl zu reden und recht zu handeln[4]; er hält die Unkenntniss für den Grund aller Fehler[5], er empfiehlt Unterricht und Uebung als die unentbehrlichen Mittel der Vervollkommnung[6], er warnt vor Neid und Missgunst[7], vor Geiz[8] und | vor anderen Fehlern. Alles was aus Demokrit's ethischen Schriften erhalten ist, zeigt uns so in ihm einen Mann von reicher Erfahrung, feiner Beobachtung, ernstem sittlichem Sinn und reinen Grundsätzen. Auch seine Aeusse-

1) Fr. 98. 100. 101.

2) Fr. 107 vgl. 242.

3) Dagegen wird Fr. 224: *ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος*, nicht Demokrit, sondern Demokrates beigelegt; d. h. es stand in der von Wachsmuth Stud. zu d. griech. Florilegien 160 ff. bearbeiteten, aus den verschiedensten Quellen zusammengestoppelten Spruchsammlung, deren Nr. 215 es bildet; sein ursprünglicher Fundort ist der platonische Gorgias, welcher diesen Satz 469 B ff. wie etwas ganz neues einführt und 479 E fast wortgleich ausspricht. Auf diese Parallele zwischen Sokrates und Demokrit (Ziegler Gesch. d. Eth. I, 95. Chiappelli, Arch. f. Gesch. d. Ph. IV, 412) werden wir daher verzichten müssen.

4) Demokrit hatte nach Diog. IX, 46. Suid. *Τριτογ.* (vgl. Schol. Bekker. in Il. *Θ*, 39. Eustath. ad Il. *Θ*. S. 696, 37 Rom. Tzetz. ad Lycophr. V. 529. Mullach S. 119 f.) eine Schrift *Τριτογένεια* verfasst, in der er die homerische Pallas und ihren Beinamen auf die Einsicht deutete, *ὅτι τρία γίγνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τὰ ἀνθρώπινα συνέχει*, nämlich das *εὖ λογίζεσθαι*, das *λέγειν καλῶς*, das *ὀρθῶς πράττειν*. Lortzing S. 5 hält dieselbe für unterschoben, und dass sie diess sein kann, will ich nicht bestreiten; indessen scheint mir diese Allegorik über das nicht hinauszugehen, was auch sonst von Demokrit und seinen Zeitgenossen angeführt wird; vgl. S. 897, 5. 901, 1. 937, 1. 913, 5[4]. Th. III a, 322 und Müller's Nachweisungen über Stesimbrotus Hist. gr. II, 52. Von der bei den Stoikern herkömmlichen (Th. III a, 330, 5) ist sie verschieden. Uebrigens brauchte sie auch nicht den Hauptinhalt der Schrift zu bilden, sondern sie kann auch einer moralischen Betrachtung nur zur Einleitung gedient haben.

5) Fr. 116: *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.*

6) Fr. 131. 132. 115 vgl. 85 f. 235 f. Fr. 130 hat schon Rose Arist. libr. ord. 9 als ein Wort Plutarch's (pu. educ. 4) nachgewiesen.

7) Fr. 30. 230. 147. 167 f.

8) Fr. 68—70 vgl. auch 33.

rungen über das menschliche Gemeinleben entsprechen diesem Charakter. Den Werth der Freundschaft, von welchem die griechische Sittenlehre so lebhaft durchdrungen ist, weiss auch er vollkommen zu schätzen; wer keinen rechtschaffenen Menschen zum Freund habe, sagt er, der verdiene nicht zu leben [1]), aber Eines Verständigen Freundschaft sei besser, als die aller Thoren (Fr. 163); um aber freilich geliebt zu werden, müsse man seinerseits andere lieben (171), und sittlich sei diese Liebe nur dann, wenn sie durch keine unerlaubte Leidenschaft verunreinigt werde [2]). Ebenso erkennt Demokrit die Nothwendigkeit des Staatslebens. Er erklärt, an nichts liege so viel, als an einer guten Staatsverwaltung, sie umfasse alles, mit ihr werde alles erhalten, und mit ihr gehe alles zu Grunde [3]); er hält die Noth des Gemeinwesens für schlimmer, als die des Einzelnen [4]); er will lieber arm und frei in einer Demokratie leben, als in Ueberfluss und Abhängigkeit bei den Mächtigen (Fr. 211); er erkennt es an, dass nur durch einträchtiges Zusammenwirken Grosses geschehen könne (Fr. 199), dass Bürgerzwist unter allen Umständen vom Uebel sei (200); er sieht im Gesetz einen Wohlthäter der Menschen (187), er verlangt | Herrschaft der Besten (191—194), Gehorsam gegen Obrigkeit und Gesetz (189 f. 197), uneigennützige Sorge für das Gemeinwohl (212), allgemeine Bereitwilligkeit zu gegenseitiger Unterstützung (215), und er beklagt einen Zustand,

1) Fr. 162 vgl. 166.

2) Fr. 4: *δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν*, was mir Mullach und Ziegler (Gesch. d. Eth. 266, 138) nicht richtig aufzufassen scheinen: wenn es sich um das Streben nach dem Schönen handelte, läge weder zu dem Beisatz *ἀνυβρίστως*, noch zu der Unterscheidung des *δίκαιος ἔρως* vom *ἄδικος* ein Grund vor.

3) Fr. 212: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγέεσθαι ὅκως ἄξεται εὖ, μήτε φιλονεικέοντα παρὰ τὸ ἐπεικὲς μήτε ἰσχὺν ἑωυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι· καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται, καὶ τούτου φθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.* Plut. adv. Col. 32, 2. S. 1126: *Δημόκρ. μὲν παραινεῖ τήν τε πολιτικὴν τέχνην μεγίστην οὖσαν ἐκδιδάσκεσθαι καὶ τοὺς πόνους διώκειν, ἀφ᾽ ὧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνονται τοῖς ἀνθρώποις.* Vgl. Lortzing. S. 16.

4) Fr. 43: *ἀπορίη ξυνὴ τῆς ἑκάστου χαλεπωτέρη· οὐ γὰρ ὑπολείπεται ἐλπὶς ἐπικουρίας.*

in dem gute Obrigkeiten nicht gehörig geschützt, schlechten der Missbrauch der Macht erleichtert[1]), die Thätigkeit für den Staat mit Gefahr und Schaden verknüpft sei[2]). Demokrit ist also über diesen Gegenstand mit den Besten seiner Zeit einverstanden[3]). Eigenthümlicher sind seine Ansichten über die Ehe, aber doch liegt auch bei ihnen das Auffallende nicht auf der Seite, wo man es wegen seines Materialismus und seines anscheinenden Eudämonismus vielleicht vermuthen möchte: eine höhere sittliche Auffassung der Ehe fehlt ihm zwar, doch nicht mehr als sie seiner ganzen Zeit fehlte, was ihm aber daran vorzugsweise zum Anstoss gereicht, ist nicht das Sittliche, sondern das Sinnliche dieses Verhältnisses. Er hat eine Scheu vor dem Geschlechtsgenuss, weil darin das Bewusstsein von der Lust überwältigt werde, und der Mensch an einen gemeinen Sinnenreiz sich hingebe[4]); er hat ferner eine ziemlich geringe Meinung vom weiblichen Geschlecht[5]); er wünscht sich endlich keine Kinder, weil ihre Erziehung von werthvollerer Thätigkeit abziehe, und von unsicherem Er-

1) Fr. 205, wo aber der Text nicht ganz in Ordnung ist, Fr. 214.

2) So verstehe ich (trotz Ziegler's Einrede Gesch. d. Eth. I, 266, 139) Fr. 213: *τοῖσι χρηστοῖσι οὐ ξυμφέρον ἀμελέοντας τοῖσι* (del.) *ἑωυτῶν ἄλλα πρήσσειν* u. s. w.; denn wenn es unbedingt gelten sollte, würde diese Warnung vor politischer Thätigkeit mit Demokrit's sonstigen Grundsätzen nicht übereinstimmen. Vgl. auch Fr. 195.

3) Was Epiph. Exp. fid. 1088 A unserem Philosophen nachsagt: er habe das geltende Recht verworfen und nur das natürliche anerkannt, die Gesetze für eine schlechte Erfindung erklärt und gesagt, der Weise solle nicht den Gesetzen gehorchen, sondern frei leben, das ist offenbare Verdrehung. Den allgemeinen Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* konnte eine Auslegekunst, wie sie in der späteren Zeit geübt wurde, allerdings schon in dem S. 851, 1 angeführten Ausspruch finden, so wenig er sich auch auf die bürgerlichen Gesetze bezieht. Ebenso scheint mir das kosmopolitische Fr. 225: *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος* (Stob. Floril. 40, 7) von Freudenthal Theol. d. Xenoph. 38 mit Grund angefochten zu werden, welcher überhaupt an schlagenden Beispielen nachweist, wie viel Späteres schon in den byzantinischen Spruchsammlungen, und nun vollends von Mullach, Demokrit beigelegt wird.

4) Fr. 50: *ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου* (wozu wahrscheinlich noch beizufügen ist: *καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινι μεριζόμενος* vgl. Lortzing 21 f.). Fr. 49: *ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται καί σφι γίνεται ἅπερ τοῖσι ἀφροδισιάζουσι.*

5) Fr. 175. 177. 179.

folg sei; und wenn er die Liebe zu Kindern als etwas allgemeines und natürliches anerkennt, so meint er doch, es sei klüger, fremde Kinder anzunehmen, die man sich auswählen könne, als eigene zu erzeugen, bei denen es dem Zufall überlassen sei, wie sie ausfallen[1]). Werden wir auch diese Ansichten einseitig und mangelhaft finden müssen, so haben wir doch kein Recht, desshalb gegen Demokrit's sittliche Grundsätze Vorwürfe zu erheben, die wir weder einem Plato, trotz seiner Weibergemeinschaft, noch den christlichen Vertheidigern des asketischen Lebens zu machen pflegen.

Diese eingehende Beschäftigung mit den Aufgaben des menschlichen Lebens zeigt uns nun allerdings in Demokrit den Zeitgenossen des Sokrates und der Sophisten, den Sohn einer Zeit, in welcher sich das Nachdenken den praktischen Fragen mit Vorliebe zuzuwenden begonnen hatte; und die Vermuthung, dass der vielseitige Mann durch den Vorgang der sophistischen Lebensphilosophie und vielleicht auch der sokratischen Ethik zu verwandten Betrachtungen angeregt worden sei, liegt um so näher, da die Ueberbleibsel seiner ethischen Schriften mit der reichen Lebenserfahrung und Menschenbeobachtung, die sich in ihnen ausspricht, den Eindruck machen, dass sie nicht[2]) seinen jüngeren, sondern erst seinen reiferen Jahren angehört haben[3]). So werthvoll aber

1) Fr. 184—188. Wenn Theodoret cur. gr. aff. XII, 74 Demokrit vorwirft, er wolle nichts von Ehe und Kinderbesitz, weil sie ihm bei seinem Eudämonismus zu lästig seien, so ist diess eine Verdrehung: die ἀηδίαι, vor denen sich Demokrit fürchtet, beziehen sich auf den Kummer über das Missrathen der Kinder. Theodoret hat es aber auch nur aus Clemens Strom. II, 421 C, der sich seinerseits doch nicht so bestimmt ausdrückt.

2) Wie Mullach meint, Democr. 101. Fragm. phil. I, 338.

3) Auch wenn Demokrit dem Sokrates gleichaltrig war (vgl. S. 839 f.), fällt der Beginn seines Mannesalters bereits später als das erfolgreiche Auftreten des Protagoras, des ersten sophistischen „Tugendlehrers". Nach Athen scheint er erst gekommen zu sein, als er sich in seiner Heimath bereits einen bedeutenden Namen gemacht hatte, denn er findet es auffällig, dass dort niemand etwas von ihm gewusst habe (so nämlich, nicht von persönlicher Verborgenheit, werden die Worte bei Cic. Tusc. V, 36, 104. Diog. IX, 36 zu verstehen sein: ἦλθον ἐς Ἀθήνας καὶ οὔτις με ἔγνωκεν); dann hatte aber auch Sokrates dort schon seit Jahren gewirkt. Selbst der Vermuthung, dass ihm noch Schriften Plato's und anderer Sokratiker bekannt

diese Beobachtungen und Lebensregeln auch sind, so fehlt es ihnen doch noch zu sehr an der wissenschaftlichen Zusammenfassung und Begründung, als dass wir in ihnen[1]) die erste systematische Darstellung der Ethik bei den Griechen sehen könnten. Es zieht sich wohl durch sie alle die gleiche Stimmung und Lebensanschauung hindurch; wie wenig aber damit schon eine wissenschaftliche Verknüpfung des einzelnen gegeben ist, zeigt das Beispiel Heraklit's und der Pythagoreer, und schon das der Dichter, eines Homer und Hesiod, Solon und Theognis, deren Aussprüche uns auch eigenartig bestimmte Auffassungen des menschlichen Lebens zeigen; und mag Demokrit immerhin in der bewussten Zurückführung des einzelnen auf gewisse Grundanschauungen über sie hinausgehen und einer systematischen Ethik näher kommen als sie, so macht er doch noch keinen Versuch, jene Anschauungen selbst durch wissenschaftliche Untersuchungen zu begründen und auf genau bestimmte Begriffe zurückzuführen. Er setzt voraus, was zu seiner Zeit jedermann voraussetzte, dass es für den Menschen das wünschenswertheste sei, möglichst viel Genuss und möglichst wenig Leid zu erfahren[2]); aber selbst wenn er der erste gewesen sein sollte, welcher das, was alle stillschweigend oder ausdrücklich voraussetzten, in der Form eines allgemeinen Grundsatzes an die Spitze einer moralischen Erörterung stellte, so hat er doch nicht allein zur Begründung dieses Satzes, so viel wir wissen, nichts gethan, sondern er hat auch keine Untersuchung darüber angestellt, worin das Wesen der Lust und der Unlust bestehe[3]). Eben

geworden seien, stände keine chronologische Schwierigkeit im Wege; auf das S. 930, 3 besprochene Wort möchte ich sie freilich nicht stützen, und ihre Wahrscheinlichkeit nicht vertreten.

1) Mit Ziegler Gesch. d. Ethik I, 34 ff. Hirzel Unters. I, 134 ff. Windelband Gesch. d. gr. Phil. 100 f.

2) Vgl. S. 925, 3.

3) Dass nämlich die Vermuthung (der auch Windelband a. a. O. 100, 4 zustimmt), er sei der von Plato Phileb. 44 B f. 51 A besprochene Gegner der Lust, ebenso unhaltbar als unerweislich ist, habe ich Th. II a, 308 f. gezeigt, und ich habe auch in Natorp's wiederholter Erörterung dieser Frage, Archiv f. Gesch. d. Ph. III, 521 ff. nichts gefunden, was meine Ansicht zu erschüttern geeignet wäre.

diess aber hätte er thun müssen, um eine wissenschaftliche Grundlage für die Entscheidung über das richtige Verhalten zu Lust und Unlust zu gewinnen. Ebensowenig ist uns von Demokrit eine Untersuchung über das Wesen der Tugend und die allgemeinen Bedingungen des sittlichen Handelns bekannt; es wird vielmehr ausdrücklich bezeugt, es habe sich darüber bei ihm nichts genaueres gefunden [1]). Auch die wissenschaftliche Verknüpfung seiner praktischen Grundsätze mit seiner Physik müssen wir vermissen. Ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden findet, wie bemerkt, allerdings statt: die theoretische Erhebung über die sinnliche Erscheinung musste den Philosophen auch auf dem sittlichen Gebiete geneigt machen, dem Aeusseren geringeren Werth beizulegen, und die Einsicht in die unwandelbare Ordnung des Naturlaufs musste die Ueberzeugung in ihm hervorrufen, dass es das beste sei, sich genügsam und zufrieden in diese Ordnung zu finden. Allein Demokrit selbst hat nach allem, was wir wissen, nur wenig gethan, um diesen Zusammenhang an's Licht zu stellen; er hat das Wesen der sittlichen Thätigkeit nicht in allgemeiner Weise untersucht, sondern eine Reihe vereinzelter Beobachtungen und Vorschriften aufgestellt, welche wohl durch die gleiche sittliche Stimmung und Denkweise, aber nicht durch bestimmte wissenschaftliche Begriffe verknüpft sind; mit seiner Physik stehen diese ethischen Sätze in einer so losen Verbindung, dass sie sämmtlich auch von einem solchen hätten herrühren können, dem die atomistische Lehre vollkommen fremd war, wie etwa Heraklit, dem Demokrit in seiner Ethik so nahe steht. So merkwürdig und werthvoll daher diese Ethik an sich selbst sein mag, | so können wir doch in ihr nur ein Nebenwerk des philosophischen Systems sehen, das für die Würdigung des letzteren immer nur untergeordnete Bedeutung hat; und wir werden eine Bestätigung dieser Ansicht in dem Umstand erblicken dürfen, dass Aristoteles, dem Demokrit's Schriften nicht, wie uns, in zersplitterten Bruchstücken, sondern ihrem ganzen Umfang und

1) Cic. Fin. V, 29, 88 s. o. 925, 2. Cic. hat diess wahrscheinlich einem Peripatetiker entnommen.

Zusammenhang nach bekannt waren, ihn im Gegensatz zu Sokrates als Physiker, diesen erst als den Begründer der philosophischen Ethik bezeichnet[1]), und dass von den anderthalbhundert Stellen, in denen Demokrit von ihm genannt oder berücksichtigt wird, keine einzige sich auf eine ethische Bestimmung desselben bezieht.

Etwas enger ist die Verbindung zwischen Demokrit's Ansicht über die Religion und seiner Physik[2]). Dass er den Götterglauben seines Volkes nicht theilen konnte, liegt am Tage. Das Göttliche im eigentlichen Sinn, das ewige Wesen, von dem alles abhängt, ist ihm nur die Natur, oder genauer die Gesammtheit der durch ihre Schwere sich bewegenden und die Welt bildenden Atome. Nur Sache des Ausdrucks ist es, wenn hiefür in populärer Sprache die Götter gesetzt werden[3]). Abgeleiteter Weise scheint er ferner das Seelische und Vernünftige in der Welt und im Menschen als das Göttliche bezeichnet zu haben, ohne doch damit etwas anderes sagen zu wollen, als dass dieses Element der vollkommenste Stoff und der Grund alles Lebens und Denkens sei[4]). Auch die Gestirne hat er vielleicht Götter genannt, weil sie die Hauptsitze dieses göttlichen Feuers sind[5]); und wenn er ihnen aus demselben Grunde Vernunft beigelegt hätte, so würde auch dieses den Voraussetzungen seines Systems nicht widerstreiten. In den Göttern der Mythologie dagegen konnte er nur Gebilde

1) Vgl. was S. 163, 3 aus part. an. I, 1, S. 922, 3 aus Metaph. XIII, 4 angeführt ist.

2) M. vgl. zum folgenden Krische Forschungen 146 ff.

3) Fr. mor. 13, s. o. 927, 2. Aehnlich Fr. mor. 107: *μοῦνοι θεοφιλέες ὅσοισι ἐχθρὸν τὸ ἀδικέειν.* In dem, was S. 912, 2 angeführt wurde, gehören die Götter, wie dort gezeigt ist, nicht Demokrit selbst an, der übrigens hypothetisch immerhin von ihnen hätte sprechen können. Fr. 250 wird von Freudenthal Theol. d. Xenoph. 37 Demokrit mit Recht abgesprochen.

4) Vgl. S. 908.

5) Tertull. ad nat. II, 2: *cum reliquo igni superno Deos ortos Democritus suspicatur*, was am besten auf die Entstehung der Gestirne (s. o. S. 893) bezogen werden wird; weniger passend würde man an die sogleich zu besprechenden Wesen, von welchen die *εἴδωλα* ausgehen, denken. Dass die Gestirne als Götter behandelt wurden, zeigt auch die S. 897, 5 berührte Deutung der Ambrosia.

der Phantasie sehen, von denen er annahm, ursprünglich seien gewisse physische oder moralische Begriffe darin dargestellt, Zeus bedeute die obere Luft, Pallas die Einsicht u. s. w., diese dichterischen | Gestalten seien aber in der Folge missverständlich für wirkliche persönlich existirende Wesen gehalten worden[1]). Dass die Menschen auf diese Meinung gekommen seien, diess erklärte er theils aus dem Eindruck, welchen ausserordentliche Naturerscheinungen, Gewitter, Kometen, Sonnen- und Mondsfinsternisse auf sie machten[2]), theils glaubte er aber auch, es liegen ihr wirkliche Anschauungen zu Grunde, die nur nicht ganz richtig aufgefasst seien. So frei er sich nämlich dem Volksglauben gegenüberstellt, so kann er sich doch nicht entschliessen, alles das, was von Erscheinungen höherer Wesen und von ihrer Einwirkung auf die Menschen erzählt wurde, schlechtweg für Täuschung zu erklären; es mochte ihm vielmehr gerade bei seiner sensualistischen Erkenntnisstheorie gerathener scheinen, auch diese Vorstellungen von wirklichen äusseren Eindrücken herzuleiten. Er nahm daher an[3]), dass sich in der Luft Wesen aufhalten, welche |

1) Clemens Cohort. 45 B (vgl. Strom. V 598 B und über den Text Mullach 359. Burchard Democr. de sens. phil. 9. Papencordt 72): *ὅθεν οὐκ ἀπεικότως ὁ Δημόκριτος τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους φησὶν ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες πάντα* (diess scheint unrichtig, wiewohl es Clemens ohne Zweifel in seinem Exemplar gehabt hat; vielleicht ist *πατέρα* zu lesen) *Δία μυθέεσθαι, καὶ* (hier scheint ein *ὡς* oder *νομίζειν ὡς* ausgefallen) *πάντα οὗτος οἶδεν καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων*. Ueber Pallas s. S. 930, 4.

2) Sext. Math. IX, 24: Demokrit gehört zu denen, welche den Glauben an Götter von den ungewöhnlichen Naturerscheinungen herleiten: *ὁρῶντες γάρ, φησὶ, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους* (Kometen s. o. 897, 9. Krische 147) *ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.*

3) Sext. Math. IX, 19: *Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων* (so schreibe ich mit Krische S. 154. Burchard a. a. O. u. a. wegen der gleich anzuführenden Stellen für *εὐλόγων*) *τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα.* (So weit auch, fast wortgleich, der anonyme Commentar zu Aristoteles De divin. p. s. hinter Simpl. De anima S. 148 m

den Menschen an Gestalt ähnlich, an Grösse, Kraft und Lebensdauer überlegen seien; diese Wesen offenbaren sich, indem die von ihnen ausströmenden Ausflüsse und Bilder, oft auf weite Entfernung sich fortpflanzend, Menschen und Thieren sichtbar und hörbar werden, und sie seien für Götter gehalten worden, wiewohl sie in Wahrheit nicht göttlich und unver-

Ald., sehr ähnlich Themist. zu derselben Schrift II, 295 Sp. Statt εὐλόγων haben beide εὐλόχων und vor ὑπερμεγέθη lassen sie die Worte μεγάλα τε καὶ weg, die wohl auch Glosse sind.) ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεὸν μηθενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος. Vgl. § 42: τὸ δὲ εἴδωλα εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ καὶ ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς, καὶ καθόλου τοιαῦτα ὁποῖα βούλεται αὐτῷ ἀναπλάττειν Δημόκριτος, παντελῶς ἐστι δυςπαράδεκτον. Plut. Aemil. P. 1: Δημόκριτος μὲν γὰρ εὔχεσθαί φησι δεῖν ὅπως εὐλόγχων εἰδώλων τυγχάνωμεν, καὶ τὰ σύμφυλα καὶ τὰ χρηστὰ μᾶλλον ἡμῖν ἐκ τοῦ περιέχοντος, ἢ τὰ φαῦλα καὶ τὰ σκαιὰ, συμφέρηται. Def. orac. 7: ἔτι δὲ Δημόκριτος, εὐχόμενος εὐλόγχων εἰδώλων τυγχάνειν, δῆλος ἦν ἕτερα δυςτράπελα καὶ μοχθηρὰς γινώσκων ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὁρμάς. Cic. (der diese Annahme auch Divin. II, 58, 120 berührt) N. D. I, 12, 29: *Democritus, qui tum imagines earumque circuitus in Deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram* (hierüber S. 907 f.). Ebd. 43, 120: *tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, Deos esse dicit; tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis soleant vel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus.* (Dieses letztere freilich ist sicher eine Entstellung der demokritischen Lehre, wahrscheinlich durch das auch von Sextus und Plutarch erwähnte περιέχον veranlasst; überhaupt dürfen wir nicht vergessen, dass in den beiden ciceronischen Stellen ein Epikureer spricht, der in Demokrit's Ansichten möglichst viel Ungereimtheiten und Widersprüche hineinträgt, um sich desto leichter darüber lustig machen zu können.) Clemens Strom. V, 590 C: τὰ γὰρ αὐτὰ (Δημόκρ.) πεποίηκεν εἴδωλα τοῖς ἀνθρώποις προςπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας, wo die θεία οὐσία eben die *natura quae imagines fundat*, die Wesen, von denen die Idole ausgehen, bezeichnet. Vgl. Dens. Cohort. 43 D (Demokrit's Principien seien die Atome, das Leere und die Idole), und dazu Krische 150, 1. Max. Tyr. Diss. XVII, 5: die Gottheit sei nach Demokrit ὁμοπαθὲς (sc. ἡμῖν, also menschenähnlich). Aus einem Missverständniss dessen, was Demokrit über die wohlthätige oder schädliche Natur jener Wesen sagte, stammt wohl, vielleicht durch Vermittlung einer unterschobenen Schrift, die Angabe des Plinius H. n. II, 7, 14, Demokrit nehme zwei Gottheiten an, *Poena* und *Beneficium*. Iren. adv. haer. II, 14, 3 vermischt gar die atomistischen Idole mit den platonischen Ideen. Im übrigen ist zu dem obigen die epikureische Lehre (Th. III a, 430 ff.) zu vergleichen.

gänglich, sondern nur minder vergänglich seien als der Mensch. Diese Wesen und ihre Bilder sollten ferner theils wohlthätiger, theils verderblicher Natur sein, wesshalb Demokrit, wie erzählt wird, den Wunsch aussprach, glücklichen Bildern zu begegnen; aus derselben | Quelle leitete er endlich auch Vorbedeutungen und Weissagungen her, indem er glaubte, dass uns die Idole theils über die eigenen Absichten derer, von denen sie herrühren, theils auch über das, was in andern Theilen der Welt vorgeht, Aufschluss geben [1]). Der Sache nach sind dieselben nichts anderes als die Dämonen des Volksglaubens, und Demokrit kann insofern als der erste betrachtet werden, der zur Vermittlung zwischen Philosophie und Volksreligion den in der späteren Zeit so gewöhnlichen Weg einschlug, die Götter zu Dämonen herabzusetzen [2]). Neben dieser physikalischen Auffassung des Götterglaubens werden aber auch Worte von ihm überliefert, die auf seine sittliche Bedeutung hinweisen [3]). Keinenfalls mochte er sich berechtigt glauben, sich mit der bestehenden Religion und der Ordnung des Gemeinwesens in Widerspruch zu setzen, und es mag insofern auch von ihm selbst gelten, was von seinen Anhängern,

1) Vgl. S. 940, 2.

2) Dass aber das obige desshalb unzutreffend sei, weil „unsere Zeugen nur von *εἴδωλα* sprechen", und „uns diess kein Recht gebe auf die Existenz von Wesen zu schliessen, deren Ausfluss jene *εἴδωλα* sind," (Hirzel Untersuch. I, 137, 1) kann ich nicht einräumen. Mögen in der Bezeichnung jener Erscheinungen die Bilder, die sich uns darstellen, mit dem ihnen zu Grunde liegenden Realen unter dem Begriff der *εἴδωλα* zusammengefasst, oder mag in genauerem Ausdruck die *θεία οὐσία*, die *natura quae imagines fundat*, von den Bildern als solchen unterschieden werden (und bei Demokrit selbst scheinen sich nach Cicero beide Ausdrucksweisen gefunden zu haben): wenn die den Menschen erscheinenden Gestalten, gerade wie die Dämonen (z. B. bei Plut. Def. orac. 11. 16 f.) und die Götter des Empedokles (s. o. S. 785, 1. 813), zwar nicht unvergänglich aber *δύςφθαρτα* sind, wenn sie reden (*φωνὰς ἀφιέντα*) künftiges vorher verkünden und gute oder schlechte Absichten (*προαιρέσεις* Plut.) haben, so besteht das, was sich uns in ihnen darstellt, nicht aus solchen Atomengebilden, die ohne objektives Correlat ihre Erscheinung gar nicht oder nur ganz kurz überdauern, sondern aus realen übermenschlichen Wesen.

3) Fr. mor. 107, s. o. 936, 3. Fr. 242: *χρὴ τὴν μὲν εὐσέβειαν φανερῶς ἐνδείκνυσθαι, τῆς δὲ ἀληθείας θαῤῥούντως προΐστασθαι* lautet (wie auch Lortzing S. 15 bemerkt) nicht eben demokritisch.

vielleicht nur um der Epikureer willen, behauptet wird[1]), dass sie an den herkömmlichen Gottesdiensten theilgenommen haben; auf dem Standpunkt eines Griechen ist dieses auch bei demokritischen Ansichten ganz in der Ordnung.

Verwandter Art sind einige andere Annahmen, in denen Demokrit zunächst ebenfalls mehr dem Volksglauben als seinem naturwissenschaftlichen System folgt, wenn er sie gleich nachträglich auch mit diesem auszugleichen bemüht ist. So glaubt er, auch abgesehen von dem, was wir so eben über die Erscheinungen übermenschlicher Wesen und ihre Offenbarungen gehört haben, überhaupt an vorbedeutende Träume, und er sucht dieselben gleichfalls durch die Lehre von den Bildern zu erklären. Wenn nämlich die Träume überhaupt (so werden wir ihn zu verstehen haben) dadurch | entstehen, dass von allen möglichen Dingen Bilder zu den Schlafenden gelangen, so kann es, wie er glaubt, unter Umständen auch geschehen, dass diese Bilder (ebenso, wie die Worte oder Geberden, die wir im Wachen wahrnehmen) die Seelenzustände, Vorstellungen und Absichten anderer Menschen in sich abspiegeln, und so entstehen Träume, die uns von verborgenem unterrichten; diese Träume sind aber nicht durchaus zuverlässig, weil die Bilder theils an sich selbst nicht immer gleich kräftig und deutlich sind, theils auch auf dem Wege zu uns je nach der Beschaffenheit der Luft grösseren oder geringeren Veränderungen unterliegen[2]). Aehnlich wird die Theorie der

1) Orig. c. Cels. VII, 66.

2) Plut. qu. conv. VIII, 10, 2: *φησὶ Δημόκριτος ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἴδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾷν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζῴων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος, οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας . . . ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετα τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαστέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὁρμάς, ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας. τοῦτο δὲ μάλιστα ποιεῖ δι' ἀέρος λείου τῆς φορᾶς γινομένης ἀκωλύτου καὶ ταχείας. ὁ δὲ φθινοπωρινὸς, ἐν ᾧ φυλλοῤῥοεῖ τὰ δένδρα, πολλὴν ἀνωμαλίαν ἔχων καὶ τραχύτητα, διαστρέφει καὶ παρατρέπει πολλαχῇ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ ἐναργὲς αὐτῶν ἐξίτηλον καὶ ἀσθενὲς ποιεῖ τῇ βραδυτῆτι τῆς*

Bilder und Ausflüsse benützt, um den in Griechenland bis auf den heutigen Tag so verbreiteten Aberglauben von der Wirkung des bösen Auges zu rechtfertigen: aus den Augen der Neidischen sollen Bilder ausgehen, die etwas von ihrer Gesinnung mit sich führend die Leute quälen, bei denen sie sich einnisten[1]). Einfacher war wohl die Begründung der Opferschau, die unser Philosoph ebenfalls guthiess[2]). Ob und wie er endlich den Glauben an eine göttliche | Begeisterung des Dichters[3]) mit seiner sonstigen Lehre in Verbindung setzte, wird uns nicht gesagt, er konnte aber recht wohl annehmen, dass gewisse günstiger organisirte Seelen einen grösseren Reichthum von Bildern in sich aufnehmen und durch dieselben in lebhaftere Bewegung versetzt werden, als andere, und dass darin die dichterische Begabung und Stimmung bestehe.

4. Die atomistische Lehre als Ganzes, ihre geschichtliche Stellung und Bedeutung, die späteren Anhänger der Schule.

Der Charakter und die geschichtliche Stellung der Atomistik ist in älterer und neuerer Zeit sehr verschieden beurtheilt worden. In der alten Diadochenfolge werden die

πορείας ἀμαυρούμενον, ὥσπερ αὖ πάλιν πρὸς ὀργώντων καὶ διακαιομένων ἐκθρώσκοντα πολλὰ καὶ ταχὺ κομιζόμενα τὰς ἐμφάσεις νοερὰς καὶ σημαντικὰς ἀποδίδωσιν. Auf diese Annahmen bezieht sich Arist. divin. p. s. c. 2. 464a 5. 11. Aët. Plac. V, 2. Cic. Divin. I, 3, 5.

1) Plut. qu. conv. V, 7, 6.

2) Cic. Divin. I, 57, 131: *Democritus autem censet, sapienter instituisse veteres, ut hostiarum immolatarum inspiceruntur exta, quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis tum pestilentiae signa percipi, nonnunquam etiam, quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura.* Schon die Beschränkung auf diese Fälle beweist, dass es sich hiebei um solche Veränderungen im Zustand der Eingeweide handelt, die durch natürliche Ursachen bewirkt werden, und Demokrit erscheint hierin noch nüchterner, als Plato Tim. 71. Von den Idolen, welche nach Clemens (s. S. 938 u.) auch Thieren erscheinen sollten, kann Dem. die Wahrsagung durch Augurien hergeleitet haben.

3) Demokrit b. Dio Chrys. or. 53 Anf.: *Ὅμηρος φύσιος λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων.* Ders. b. Clem. Strom. VI, 698, B: *ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ᾽ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος* (?) *καλὰ κάρτα ἐστί.* Cic. Divin. I, 37, 80: *negat enim sine furore Democritus quenquam poëtam magnum esse posse.*

Atomiker durchaus der eleatischen Schule zugezählt[1]), Aristoteles stellt sie gewöhnlich mit Empedokles und Anaxagoras zusammen, im übrigen rechnet er sie bald gemeinschaftlich mit diesen zu den Physikern[2]), bald bemerkt er auch ihre Verwandtschaft mit den Eleaten[3]). Von den neueren Gelehrten sind nur wenige der alten Diadochenordnung gefolgt, indem sie die Atomiker als einen zweiten Zweig der eleatischen Schule, als eleatische Physiker bezeichnen[4]). Das gewöhnlichere ist, sie entweder den jonischen | Naturphilosophen beizuzählen[5]), oder als eigene Form unter den jüngeren Schulen aufzuführen[6]). Auch in diesem Fall wird aber ihr Verhältniss zu Vorgängern und Zeitgenossen verschieden bestimmt. Denn wenn auch allgemein zugegeben wird, dass die Atomenlehre die Schlüsse der Eleaten mit der Erfahrung vereinigen wollte, so ist man doch darüber nicht einig, inwieweit andere Systeme auf sie eingewirkt haben, und wie es sich in dieser Beziehung namentlich mit Heraklit, Anaxagoras und Empedokles verhält. Während die einen in ihr die

1) So von Diogenes, dem falschen Galen, Hippolytus, Simplicius, Suidas, Tzetzes, wie diess bei den drei ersten aus der Stellung der Atomiker, bei allen aus den Angaben über die Lehrer des Leucipp und Demokrit (s. o. S. 838. 841 f.) hervorgeht. Nach derselben Vorraussetzung stellt PLUT. b. EUS. pr. ev. I, 8, 7 Demokrit unmittelbar hinter Parmenides und Zeno, der Epikureer CICERO's N. D. I, 12 29 nebst Empedokles und Protagoras hinter Parmenides.

2) Metaph. I, 4. 985 b 4.

3) Z. B. gen. et corr. I, 8 s. o. 847, 1.

4) So DEGERANDO Gesch. d. Phil. I, 83 f. der Tennemann'schen Uebersetzung; TIBERGHIEN *Sur la génération des connaissances humaines* S. 176. Aehnlich MULLACH 373 f. Auch AST Gesch. d. Phil. 88 stellt die Atomistik in die Kategorie des italischen Idealismus, wiewohl er sie im übrigen ebenso charakterisirt, wie Tiedemann.

5) REINHOLD Gesch. d. Ph. I, 48. 53. BRANDIS Rh. Mus. III, 132. 144. Gr.-röm. Phil. I, 294. 301. MARBACH Gesch. d. Ph. I, 87. 95. HERMANN Plat. I, 152 ff.

6) TIEDEMANN Geist d. spek. Ph. I, 224 f. BUHLE Gesch. d. Phil. I, 324. TENNEMANN Gesch. d. Phil. 1. A. I, 256 ff. FRIES Gesch. d. Phil. I, 210. HEGEL Gesch. d. Phil. I, 321. 324 f. BRANISS s. o. S. 148. STRÜMPELL Theoret. Phil. d. Gr. 17. 69 ff. s. S. 179, 1. HAYM Allg. Enc. Sect. III, Bd. XXIV, 38. SCHWEGLER Gesch. d. gr. Phil. 51. UEBERWEG I, § 25. Ueber WINDELBAND S. 943.

Vollendung der mechanischen Physik sehen, welche Anaximander begründet habe[1]), ist sie anderen eine Fortbildung des heraklitischen Standpunkts[2]), oder genauer eine Verknüpfung heraklitischer und eleatischer Bestimmungen, eine Erklärung des heraklitischen Werdens aus dem eleatischen Sein[3]); WIRTH stellt sie neben Heraklit, sofern dieser das Werden, die Atomistik die Vielheit der Dinge gegen die Eleaten behaupte[4]); MARBACH verweist neben Heraklit auf Anaxagoras, REINHOLD und BRANDIS, | auch STRÜMPELL, wollen sie aus dem doppelten Gegensatz gegen die eleatische Einheitslehre und gegen den Dualismus des Anaxagoras[5]) ableiten; WINDELBAND[6]) stellt Leucippus denen, welche zwischen Heraklit und den Eleaten zu vermitteln versuchen, Empedokles Anaxagoras und den Pythagoreern, Demokrit dagegen als Systematiker Plato zur Seite; BRANISS endlich betrachtet sie als das Mittelglied zwischen Anaxagoras und der Sophistik. Noch entschiedener waren die Atomiker schon früher von SCHLEIERMACHER[7]) und RITTER[8]) den Sophisten beigezählt worden, indem ihre Lehre für eine unwissenschaftliche Entartung der anaxagoreischen und empedokleischen Philosophie erklärt wurde. Diese Ansicht muss hier zunächst geprüft werden, da sie die Stellung, welche wir der Atomistik angewiesen haben, am vollständigsten umstossen, und die ganze Auffassung dieses Systems am tiefsten berühren würde.

1) HERMANN a. a. O.

2) HEGEL I, 324 ff. mit der Bemerkung: in der eleatischen Philosophie erscheine Sein und Nichtsein als Gegensatz, bei Heraklit seien beide dasselbe und beide gleichsehr, das Sein aber und das Nichtsein als gegenständliches gesetzt ergeben den Gegensatz des Vollen und des Leeren. Parmenides setze als Princip das Sein oder das abstrakt Allgemeine, Heraklit den Process, die Bestimmung des Fürsichseins komme dem Leucipp zu. Vgl. WENDT zu Tennemann I, 322.

3) HAYM a. a. O. SCHWEGLER Gesch. d. Phil. 16 vgl. unsere 1. Aufl. I, 212; dagegen behandelt Schwegler Gesch. d. griech. Phil. 51 die Atomistik als eine Reaktion der mechanischen Naturansicht gegen Anaxagoras.

4) Jahrb. d. Gegenw. 1844, 722. Idee d. Gottheit S. 162.

5) Oder wie BRANDIS will: Anaxagoras und Empedokles.

6) Gesch. d. alten Phil. 52. 91 s. o. S. 180 m.

7) Gesch. d. Phil. 72. 74 f.

8) Gesch. d. Phil. I, 589 ff.; gegen ihn BRANDIS Rhein. Mus. III, 132 ff.

Dieselbe wird theils mit dem schriftstellerischen Charakter Demokrit's theils mit dem Inhalt seiner Lehre begründet. Schon an jenem findet Ritter 1) viel zu tadeln. Der bekannte Anfang einer Schrift 2) laute anmassend, von seinen Reisen und seinen mathematischen Kenntnissen spreche er nicht ohne Ruhmredigkeit, seine Sprache zeige eine erheuchelte Begeisterung; selbst die unschuldige Bemerkung, dass er jünger sei, als Anaxagoras, soll eine eitle Vergleichung mit diesem Philosophen bezwecken. Für den Charakter des Systems wäre nun freilich alles diess ohne Bedeutung. Demokrit hätte immerhin ein eitler Mensch sein mögen, ohne dass darum die Lehre, die er vortrug, zur inhaltsleeren Sophistik würde, selbst wenn diese Lehre von ihm allein herstammte. Diess ist ja aber nicht einmal der Fall; so auffallend vielmehr sein Name bei Gegnern wie bei Bewunderern der Atomistik den seines Lehrers in Vergessenheit gebracht hat 3), | so ist es doch nachweislich Leucippus, von dem wir seine Physik in allen ihren Grundzügen herzuleiten haben 4). Allein jene Vorwürfe

1) Gesch. d. Phil. I, 594—597.

2) Bei Sext. Math. VII, 265 (welcher darin auch schon eine Selbstüberhebung sieht). Cic. Acad. II, 23, 73: τάδε λέγω περὶ τῶν ξυμπάντων.

3) Vgl. S. 837 f. Auch Lange Gesch. d. Mat. I, 9 ff. spricht, abgesehen von einer einzigen zweifelnden Berührung Leucipp's (S. 13) durchweg so, als ob Demokrit der erste Urheber des atomistischen Systems wäre.. Aehnlich Cohen Platon's Ideenl. Marb. 1874. S. 1. 15 u. ö.

4) Von Leucippus stammt nachweislich die Zurückführung des Entstehens und Vergehens auf Verbindung und Trennung ungewordener Stoffe, die Lehre von den Atomen und dem Leeren; s. S. 847, 1. 849, 2. 852, 3; die ewige Bewegung der Atome (868, 2), die auch er schon nur von ihrer Schwere hergeleitet haben kann; der Zusammenstoss der Atome, die Wirbelbewegung und die durch sie bewirkte Weltbildung (887, 2); die von Dem. theilweise veränderten Bestimmungen über die Gestalt der Erde, die Ordnung der Gestirne, die Neigung der Erdachse (894, 2. 895, 4. 897, 6); die feurige Natur der Seele (902, 4), die Subjektivität der Sinnesempfindung (864, 1). Gerade die Grundgedanken der atomistischen Physik, diejenigen, auf denen ihre wissenschaftliche Bedeutung vorzugsweise beruht, gehören demnach bereits Leucippus an. Muss uns nun schon dieser Umstand abhalten, seinen Schüler so wie Windelband (s. S. 943, 6) von ihm zu trennen, so kommt dazu noch weiter, dass andererseits das, worin dieser am meisten über ihn hinausgegangen zu sein scheint, Demokrit's Ethik, am wenigsten Anlass gibt, ihn als Systematiker zu rühmen; vgl. S. 933 f.

sind auch an sich selbst höchst ungerecht[1]). Von der Zeitbestimmung nach Anaxagoras wissen wir gar nicht, in welchem Zusammenhang sie vorkam; jedenfalls ist sie ganz unverfänglich. Die Anfangsworte des demokritischen Buchs sind eine einfache Inhaltsangabe und nichts weiter. Das Selbstgefühl ferner, mit welchem sich Heraklit, Parmenides, Empedokles äussern, ist nicht schwächer und theilweise sogar weit stärker als das unseres Philosophen[2]). Auch Demokrit's Sprache ist zwar blühend und schwungvoll, aber | nicht gemacht und erheuchelt. Was er endlich von seinen Reisen und seinem geometrischen Wissen sagt[3]), kann in einem Zusammenhang gestanden haben, in dem es vollkommen motivirt war; überhaupt aber: wird ein Mann dadurch zum Sophisten, dass er gehörigen Orts von sich rühmt, was er mit Wahrheit von sich rühmen kann?

Doch auch die atomistische Philosophie selbst soll einen durchaus antiphilosophischen Charakter tragen. Für's erste nämlich, wird behauptet[4]), finden wir bei Demokrit ein unverhältnissmässiges Vorherrschen der Empirie über die Spekulation, eine unphilosophische Vielwisserei; eben diese Tendenz mache er aber auch — zweitens — zur Theorie, denn seine ganze Erkenntnisslehre scheine nur dazu gemacht, die Möglichkeit der wahren Wissenschaft aufzuheben und den eiteln Genuss der Gelehrsamkeit allein übrig zu lassen; weiter fehle es seinem physikalischen System an aller Einheit und Idealität, sein Naturgesetz sei der Zufall, er wisse weder von einem Gott, noch von der Unkörperlichkeit der Seele; dazu komme

1) Vgl. Brandis Rh. Mus. III, 133 f. auch Marbach Gesch. d. Phil. I, 87.

2) M. s. von Parmenides V. 28 (*χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι* u. s. f.) V. 33 ff. 46 ff. (S. 858, 1); von Heraklit was S. 629 ff. angeführt wurde; von Empedokles V. 24 (424 K. 462 M.) ff. 353 (389 K 378 M.) ff. (s. o. S. 753). Wenn Demokrit durch eine Aeusserung zum Sophisten werden soll, die in Wahrheit um nichts anmassender ist, als der Anfang von Herodot's Geschichtswerk (die aber vielleicht auch am Anfang des leucippischen *Διάκοσμος* stand), was würde Ritter erst gesagt haben, wenn er sich mit Empedokles als einen unter den Sterblichen wandelnden Gott dargestellt hätte?

3) S. o. S. 843 m. 844 m.

4) Schleiermacher Gesch. d. Phil. 75 f. Ritter S. 597 f. 614 ff. 622— 627.

viertens, dass er vom Charakter der hellenischen Philosophie abweichend, das Mythische vom Dialektischen gänzlich trenne; endlich verrathe auch seine Sittenlehre eine niedrige Lebensansicht, eine selbstsüchtig klügelnde, nur auf Genuss gerichtete Gesinnung.

Die meisten von diesen Vorwürfen werden aber schon durch unsere bisherige Darstellung widerlegt, oder doch auf ein weit geringeres Mass zurückgeführt. Es mag sein, dass Demokrit ungleich mehr empirisches Material gesammelt hatte, als er mit der wissenschaftlichen Theorie zu bewältigen vermochte; wiewohl er in der Erklärung der Erscheinungen immerhin tiefer und folgerichtiger, als alle seine Vorgänger, in's einzelne eingedrungen ist. Allein das gleiche findet sich bei den meisten von den alten Naturphilosophen, und es muss sich bei jedem finden, der umfassende Beobachtung mit der philosophischen Spekulation verbindet. Sollen wir es aber desshalb tadeln, dass er die Erfahrungswissenschaft nicht vernachlässigt, dass er seine Ansichten auf wirkliche Kenntniss der Dinge zu gründen und das einzelne | daraus zu erklären versucht hat? Ist es ein Mangel, und nicht vielmehr ein Vorzug, wenn er ein weiteres Gebiet, als irgend ein anderer vor ihm, mit seiner Forschung umfasste, wenn er mit unersättlicher Wissbegierde weder kleines noch grosses geringachtete? Nur dann würde dieser Sammlerfleiss seinem philosophischen Charakter zum Nachtheil gereichen, wenn er die denkende Erkenntniss der Dinge darüber vernachlässigt oder wohl gar ausdrücklich verworfen hätte, um sich in eitler Selbstgenügsamkeit an seinem gelehrten Wissen zu sonnen. Aber alles bisherige wird gezeigt haben, wie weit er davon entfernt ist, wie entschieden er das Denken vor der sinnlichen Wahrnehmung bevorzugt, wie gründlich er die Erscheinungen aus ihren Ursachen zu erklären bemüht ist[1]). Stösst er hiebei auch auf solches, was sich seiner Meinung nach aus keinem ursprünglicheren ableiten lässt[2]), so kann man darin vielleicht einen Mangel seiner Theorie, aber nicht[3]) ein sophistisches

1) M. s. S. 916 ff.

2) S. o. S. 869, 3.

3) Mit Ritter S. 601.

Abweisen der Frage nach den letzten Gründen erblicken; (auch jenes aber nicht unbedingt, denn eine Philosophie, die alles erklären kann, gibt es überhaupt nicht;) und mag ihn die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Aufgabe zu Klagen über die Nichtigkeit des menschlichen Wissens veranlassen [1]), so wird er verlangen können, dass man ihn nach keinem anderen Masstab beurtheile, als die, welchen es vor und nach ihm ebenso gegangen ist, und dass man ihn nicht wegen derselben Aeusserungen zum sophistischen Zweifler mache, die einem Xenophanes und Parmenides, einem Anaxagoras und Heraklit das Lob wissenschaftlicher Bescheidenheit eintragen. Wird ihm endlich noch vorgerückt, dass er auch im Streben nach Wissen Mass zu halten empfohlen habe, dass es ihm mithin bei der Forschung nur um seinen Genuss, nicht um die Wahrheit zu thun gewesen sei [2]), so stimmt diess für's erste wenig mit dem Vorwurf der Vielwisserei, der ihm kaum erst gemacht war; sodann muss man sich wundern, wie doch eine so ganz harmlose und | wahre Aeusserung eine solche Deutung erfahren konnte; hätte er aber auch gesagt, was er in dieser Form nicht einmal sagt, man solle nach Wissenschaft streben, um glückselig zu werden, was wäre das anders, als was die gefeiertsten Denker aller Zeiten hundertmal gesagt haben, und wie könnte es uns ein Recht geben, den Mann zum niedrigdenkenden Sophisten zu machen, der sein ganzes Leben mit seltener Hingebung der Wissenschaft gewidmet hat, und der auch das Perserreich, wie erzählt wird, für eine einzige wissenschaftliche Entdeckung nicht nehmen wollte? [3])

Nun ist allerdings die wissenschaftliche Ansicht, welche Leucipp und Demokrit aufgestellt haben, ungenügend und einseitig. Ihr System ist durchaus materialistisch, es ist recht eigentlich darauf angelegt, jedes andere Sein, als das körperliche, und jede andere Kraft, als die mechanischen Kräfte, entbehrlich zu machen; Demokrit hatte sich sogar ausdrück-

1) S. S. 921.

2) Ritter 626, wegen Fr. mor. 142: *μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ* [*ἀνιηθῇς ἐπὶ τῇ πολυμαθίῃ*, sollte man nach Ritter's Darstellung erwarten, es heisst aber:] *πάντων ἀμαθὴς γένῃ*.

3) S. o. S. 929, 6.

lich gegen den Nus des Anaxagoras erklärt[1]). Aber materialistisch sind die meisten von den älteren Systemen: auch die altjonische Schule, auch Heraklit, auch Empedokles kennt keine unkörperlichen Wesen, auch das Seiende der Eleaten ist das Körperliche, und gerade der eleatische Begriff des Seienden ist es, welcher die Grundlage der atomistischen Metaphysik bildet. Was die Atomiker von ihren Vorgängern unterscheidet, ist nur die Strenge und Folgerichtigkeit, mit der sie den Gedanken einer rein mechanischen Naturerklärung durchgeführt haben; diese kann ihnen aber um so weniger zum Nachtheil gereichen, da sie damit nur die Schlüsse gezogen haben, welche durch die ganze bisherige Entwicklung gefordert, und wozu in den Annahmen ihrer Vorgänger die Vordersätze gegeben waren. Es heisst desshalb ihre geschichtliche Bedeutung verkennen, wenn man ihr System, welches mit der ganzen älteren Naturphilosophie so eng zusammenhängt, aus diesem Zusammenhang herausnimmt, um es als Sophistik aus den Grenzen der eigentlichen Wissenschaft wegzuweisen. Ebenso ist es schief, wenn man wegen der Vielheit der Atome behauptet, es fehle diesem System | gänzlich an Einheit. Fehlt seinem Princip auch die Einheit der Zahl, so fehlt doch nicht die Einheit des Begriffs; indem es vielmehr den Versuch macht, alles ohne Einmischung weiterer Voraussetzungen aus dem Grundgegensatz des Vollen und des Leeren zu erklären, so erweist es sich ebendamit als das Erzeugniss eines consequenten, nach Einheit strebenden Denkens, und Aristoteles ist in seinem Rechte, wenn er gerade seine Folgerichtigkeit und die Einheit seiner Principien rühmt, und ihm in dieser Beziehung vor der weniger strengen empedokleïschen Lehre den Vorzug gibt[2]). Schon hieraus folgt nun die Unhaltbarkeit der weiteren Behauptung, dass es den Zufall auf den Thron erhoben habe; wir haben aber auch schon früher gesehen, wie weit die Atomiker davon entfernt waren[3]). Richtig ist nur, dass sie keine Endursachen und

1) Diog. IX, 34 vgl. 46.

2) M. s. hierüber, was S. 847, 1. 850, 4. 871, 2 aus gen. et corr. I, 8. I, 2. De an. I, 2 angeführt wurde.

3) S. 869 ff.

keine nach Zweckbegriffen wirkende Intelligenz kennen. Auch diese Eigenthümlichkeit theilen sie aber mit den meisten älteren Systemen, und nicht blos die Principien der alten Jonier, sondern auch die weltbildende Nothwendigkeit des Parmenides und Empedokles ist um nichts intelligenter, als die demokritische, wie denn auch ARISTOTELES in dieser Beziehung zwischen der Atomistik und den übrigen Systemen nicht unterscheidet[1]). Kann es nun den Atomikern zum Vorwurf gereichen, dass sie sich auch hierin in der Richtung der gleichzeitigen Philosophie bewegt, und diese Richtung durch Entfernung unberechtigter Annahmen und mythischer Gebilde zur wissenschaftlichen Vollendung gebracht haben, und ist es billig, die Alten zu loben, wenn sie die Nothwendigkeit des Demokrit für blossen Zufall erklären, während die gleiche Behauptung in Beziehung auf Empedokles, der in Wahrheit mehr Veranlassung dazu darbot, getadelt wird?[2])

Nur ein anderer Ausdruck für diesen Mangel des atomistischen Systems ist sein Atheismus. Auch dieser findet sich aber theils noch bei andern von den älteren Lehren, theils ist er wenigstens | kein Beweis einer sophistischen Denkart. Dass Demokrit die Volksgötter leugnete, kann ihm wohl am wenigsten zum Vorwurf gemacht werden, und wenn er andererseits den Götterglauben doch für keinen blossen Wahn hielt, sondern etwas Wirkliches aufsuchte, das ihn veranlasst habe, so verdient diess immerhin Achtung, wie dürftig uns auch die Lösung der Aufgabe erscheinen mag; auch dieser Tadel wird aber beschränkt werden müssen, wenn wir bemerken[3]), dass Demokrit mit seiner Hypothese über die Idole in seiner Art das gleiche thut, was so viele andere nach ihm gethan haben, die Volksgötter für endliche aber doch übermenschliche Wesen zu erklären, und dass er sich auch hiebei möglichst consequent an die Voraussetzungen seines Systems hält. Wenn er ferner seine Darstellung von allen mythologischen Bestandtheilen gereinigt hat, so ist diess nicht, wie SCHLEIERMACHER will, ein

1) M. s. Phys. II, 4. Metaph. I, 3. 984 b 11, über Empedokles im besondern Phys. VIII, 1. 252 a 5 ff. gen. et corr. II, 6. 333 b 9. 334 a.

2) RITTER S. 605 vgl. m. 534.

3) S. o. S. 939.

Tadel, sondern ein Lob, das er mit einem Anaxagoras und Aristoteles theilt. Bedenklicher ist es, dass auch eine geläuterte Gottesidee dem atomistischen System fehlt. Aber auch dieser Vorwurf trifft nicht blos die Sophistik; auch die altjonische Physik konnte consequenter Weise von Göttern nur in dem gleichen Sinn reden, wie Demokrit; auch Parmenides erwähnt der Gottheit nur mythisch; auch Empedokles spricht von ihr, abgesehen von den vielen dämonenartigen Göttern, welche mit den demokritischen auf Einer Linie stehen, nur aus Mangel an Folgerichtigkeit. Erst mit Anaxagoras ist die Philosophie dazu fortgegangen, den Geist vom Stoffe zu unterscheiden; ehe aber dieser Schritt gethan war, konnte die Idee der Gottheit im philosophischen System als solchem keinen Raum finden. Versteht man daher unter der Gottheit den körperlosen Geist oder die vom Stoff getrennte weltbildende Kraft, so ist die gesammte ältere Philosophie ihrem Princip nach atheistisch, und wenn sie sich in der Wirklichkeit theilweise einen religiösen Anstrich bewahrt hat, so ist diess doch nur Inconsequenz, oder es betrifft nur die Form der Darstellung, oder es ist Sache des persönlichen Glaubens, nicht der philosophischen Ueberzeugung; in allen diesen Fällen sind aber, wissenschaftlich angesehen, diejenigen die besseren Philosophen, welche die religiöse Vorstellung | lieber ganz beseitigen, als ohne philosophische Berechtigung aufnehmen.

Demokrit's Sittenlehre steht mit dem atomistischen System zwar überhaupt in keinem so engen Zusammenhang, dass sie für seine Beurtheilung massgebend sein könnte. Auch ihr macht aber Ritter unbillige Vorwürfe. Ihre Haltung ist allerdings der Form nach eudämonistisch, sofern die Lust und die Unlust zum Masstab der menschlichen Handlungen gemacht wird. Aber die Glückseligkeit steht in allen alten Systemen als höchster Lebenszweck an der Spitze der Ethik; und wenn dieselbe von Demokrit allerdings einseitig als Lust gefasst wird, so beweist diess zunächst nur eine mangelhafte wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre, nicht eine selbstsüchtige Gesinnung [1]). Demokrit's Grundsätze selbst sind rein

1) Auch Sokrates weiss ja die sittlichen Thätigkeiten in der Regel nur eudämonistisch zu begründen.

und achtungswerth, und was Ritter daran aussetzt, hat nicht viel auf sich. Es wird ihm schuldgegeben, dass er es mit der Wahrheit nicht genau nehme, aber die Gnome, worin dieses liegen soll, besagt etwas ganz anderes [1]. Es wird ihm ferner vorgerückt, dass er die Vaterlandsliebe ihres sittlichen Werths entkleide, und im ehelichen und elterlichen Verhältniss nichts sittliches zu finden wisse; unsere obige Erörterung wird jedoch gezeigt haben, dass dieser Tadel theils ganz unbegründet, theils wenigstens übertrieben ist, und dass er andere, die niemand zu den Sophisten zählt, ebensogut, wie Demokrit, treffen würde. Wenn endlich noch über Demokrit's Wunsch, günstigen Idolen zu begegnen, gesagt wird: „eine völlige Hingebung des Lebens an die zufälligen Begegnisse sei das Ende seiner Lehre“ [2], so gehörte hiezu ohne Zweifel die ganze Stärke einer vorgefassten Meinung. Dieser Wunsch lautet für uns zwar | etwas fremdartig, an sich selbst aber und auf dem atomistischen Standpunkt ist er so unverfänglich, als etwa der, angenehme Träume oder gutes Wetter zu haben; wie wenig Demokrit das innere Glück vom Zufall abhängig macht, ist schon früher gezeigt worden [3].

Im allgemeinen muss über die Zusammenstellung der Atomistik mit der Sophistik bemerkt werden, dass dieselbe auf einem allzu unbestimmten Begriff der Sophistik beruht. Sophistik wird hier jede Denkweise genannt, in der man die rechte wissenschaftliche Gesinnung vermisst. Diess ist aber nicht das geschichtliche Wesen der Sophistik, dieses besteht vielmehr in der Zurückziehung des Denkens aus der objektiven Forschung, in seiner Beschränkung auf eine einseitig subjektive, gegen die wissenschaftliche Wahrheit gleichgültige Reflexion, in der Behauptung, dass der Mensch das Mass aller Dinge, dass alle unsere Vorstellungen blos subjektive Er-

1) Es ist diess Fr. mor. 125: *ἀληθομυθέειν χρεὼν ὅπου λώϊον*, das heisst aber offenbar nur: es ist oft besser zu schweigen, als zu reden, das gleiche, was Fr. 124 so ausdrückt: *οἰκήϊον ἐλευθερίης παῤῥησίη· κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις.* Uebrigens sagen bekanntlich auch Sokrates und Plato, dass unter Umständen eine Lüge erlaubt sei.

2) Ritter I, 627.

3) S. S. 870, 4. 926, 1. 927, 2.

scheinungen, alle sittlichen Begriffe und Grundsätze willkürliche Satzungen seien. Von allen diesen Zügen findet sich nichts bei den Atomikern[1]), wie sie denn auch keiner von den Alten den Sophisten beigezählt hat. Sie sind Naturphilosophen, die als solche auch von ARISTOTELES (s. o.) wegen ihrer Folgerichtigkeit gerühmt und mit Vorliebe berücksichtigt | werden[2]), und gerade die Strenge und Ausschliesslichkeit einer rein physikalischen, mechanischen Naturerklärung ist es, worin ebenso der Vorzug, wie der Mangel ihres Systems liegt. Wir haben daher durchaus keinen Grund, die Atomistik von den übrigen naturphilosophischen Systemen zu trennen, ihre geschichtliche Stellung wird sich vielmehr nur dadurch richtig bestimmen lassen, dass wir ihr unter diesen den ihr gebührenden Platz anweisen.

Welches nun dieser Platz ist, wurde im allgemeinen schon früher angegeben. Die Atomistik ist ebenso, wie die empedokleïsche Physik, ein Versuch, die Vielheit und Veränderung der Dinge unter Voraussetzung der parmenideïschen Sätze über die Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens zu erklären, den Ergebnissen des parmenideïschen Systems zu entgehen, ohne dass jene obersten Grundsätze desselben in Anspruch genommen würden, die relative Wahrheit der Erfahrung

1) Auch was BRANISS S. 135 hervorhebt, um die Verwandtschaft der Atomistik mit der Sophistik zu beweisen, dass sie „den Geist dem räumlich objektiven gegenüber als blos subjektives erfasse", ist nicht richtig: sie hat unter ihren objektiven Principien keinen von der Materie verschiedenen Geist, wie ihn andere physikalische Systeme auch nicht haben; diesen negativen Satz darf man aber nicht in den positiven verwandeln, dass sie den Geist ausschliesslich in's Subjekt verlege, denn sie erkennt ein Unkörperliches im Subjekt so wenig an, als ausser demselben, und wenn BRANISS S. 143 seine Behauptung mit der Bemerkung rechtfertigt, in der Atomistik stehe der geistlosen Natur nur noch das Subjekt mit seiner Freude an der Naturerklärung als Geist gegenüber, an die Stelle der Wahrheit sei das subjektive Streben nach Wahrheit [also doch nach Wahrheit, nach wirklicher Erkenntniss der Dinge] getreten u. s. w., so konnte er theils das gleiche von jedem materialistischen System sagen, theils gilt dagegen, so weit diess nicht der Fall ist, was so eben gegen Ritter bemerkt wurde.

2) Kein anderer Philosoph wird in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles öfter angeführt, als Demokrit, weil eben dieser mit seiner Forschung am genauesten in's einzelne eingegangen war.

gegen Parmenides zu retten, indem auf ihre absolute Wahrheit verzichtet wird, zwischen der eleatischen und der gewöhnlichen Ansicht zu vermitteln [1]). Sie schliesst sich demnach unter den früheren Lehren zunächst an die des Parmenides an. Dieses selbst aber in doppelter Weise: unmittelbar, indem sie einen Theil seiner Sätze in sich aufnimmt, mittelbar, indem sie einem andern Theil widerspricht und ihm eigenthümliche Bestimmungen entgegenstellt. Von Parmenides entlehnt sie den Begriff des Seienden und des Nichtseienden, des Vollen und des Leeren, die Leugnung des Entstehens und Vergehens, die Untheilbarkeit, die qualitative Gleichartigkeit und Unveränderlichkeit des Seienden; mit Parmenides lehrt sie, der Grund der Vielheit und der Bewegung könne nur im Nichtseienden liegen, mit ihm verwirft sie die Wahrheit der sinnlichen Erscheinung und schenkt nur der denkenden Betrachtung der Dinge Vertrauen. Im Widerspruch mit Parmenides behauptet sie die Vielheit des Seienden, die Wirklichkeit der Bewegung und der quantitativen Veränderung, und in Folge dessen, was den Gegensatz beider Standpunkte am schärfsten ausdrückt, die | Wirklichkeit des Nichtseienden oder des Leeren. Von den physikalischen Annahmen der Atomiker erinnert an Parmenides, neben einigem anderen [2]), besonders die Ableitung der Seelenthätigkeit aus dem warmen Stoffe; im ganzen lag es aber in der Natur der Sache, dass der Einfluss der eleatischen Lehre nach dieser Seite hin nicht so bedeutend sein konnte.

Neben Parmenides scheint auch Melissus mit der Atomistik in einem unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang zu stehen. Wenn aber bei jenem kein Zweifel darüber stattfinden kann, dass schon Leucippus von ihm abhängig ist, so scheint umgekehrt Melissus bereits auf Leucipp's Lehre Rücksicht zu nehmen. Vergleichen wir nämlich die Beweise des Melissus mit denen des Parmenides und Zeno, so kann es nicht anders

1) S. o. S. 843 ff. vgl. m. S. 862 f.

2) Dahin gehört die Vorstellung vom Weltgebäude, das auch nach Parmenides im zweiten Theil seines Gedichts von einer festen Hülle umschlossen sein soll, die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Erdschlamm, die Behauptung, dass der Leichnam noch eine gewisse Empfindung habe.

als auffallen, dass in jenen der Begriff des Leeren eine Rolle spielt, die er in diesen noch nicht hat, dass hier nicht blos die Einheit des Seienden, sondern auch die Unmöglichkeit der Bewegung aus der Undenkbarkeit des Leeren bewiesen, und die Annahme getheilter Körper, welche blos durch Berührung in Zusammenhang kommen, ausdrücklich bestritten wird[1]). Diese Annahme findet sich unter den physikalischen Systemen nur in der Atomistik[2]), wie auch sie allein es ist, welche die Bewegung mittelst des leeren Raums zu erklären versucht hatte. Sollen wir nun annehmen, Melissus, dem sonst keine besondere Denkschärfe nachgerühmt wird, habe diesen für die nachfolgende Physik so wichtigen Begriff von sich aus in seine Stelle eingeführt, und erst von ihm haben ihn die Atomiker als einen der Grundsteine ihres Systems entlehnt, und ist nicht vielmehr die umgekehrte Annahme weit wahrscheinlicher, dass der samische Philosoph, der überhaupt auf die Lehren der gleichzeitigen Physiker näher eingieng, den Begriff des Leeren nur desshalb so sorgfältig berücksichtigte, weil sich seine Bedeutung inzwischen durch eine physikalische Theorie | herausgestellt hatte, welche die Bewegung und Vielheit der Dinge aus dem Leeren ableitete?[3])

Ob bei dem Widerspruch der Atomiker gegen die Eleaten der Einfluss des heraklitischen Systems mitwirkte, lässt sich nicht sicher bestimmen. Von Demokrit freilich ist zum voraus wahrscheinlich, und es wird durch seine ethischen Bruchstücke bestätigt, dass ihm Heraklit's Schrift nicht unbekannt war, denn er stimmt nicht blos in einzelnen seiner Aussprüche

1) S. o. S. 612, 2. 615 f.

2) S. S. 861, 4. 6.

3) Arist. gen. et. corr. I, 8 (s. o. 847, 1. 612, 2) kann man hiegegen nicht anführen (wie diess jetzt von Natorp Forsch. 169 f. geschieht). Aristoteles stellt hier allerdings die eleatische Lehre zunächst nach Melissus dar und wendet sich dann von ihr zu Leucippus. Aber er deutet mit keinem Wort an, dass dieser gerade durch Melissus zu seiner Theorie gekommen sei, sondern wo er von ihm handelt, heisst es ganz allgemein: *ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν* u. s. w. Bei den letzteren speciell an Melissus zu denken, haben wir um so weniger Anlass, da wir wissen, dass Leucippus ein Schüler des Parmenides war.

mit dem ephesischen Weisen zusammen[1]), sondern seine ganze Lebensansicht ist der heraklitischen nahe verwandt. Beide suchen das wahre Glück nicht im Aeusseren, sondern in den Gütern der Seele, beide erklären für das höchste Gut die zufriedene Gemüthsstimmung, beide erkennen in der Beschränkung der Begierden, im Masshalten, in der Einsicht, in der Unterordnung unter den Weltlauf das einzige Mittel zu dieser Gemüthsruhe, beide stehen sich auch in ihren politischen Ansichten nahe[2]). Ob dagegen auch schon Leucippus die heraklitische Lehre gekannt und benützt hat, die ihm doch wohl ebensogut bekannt sein konnte als (nach S. 497) Epicharmus, lässt sich nicht mit gleicher Bestimmtheit entscheiden. Aber alle die Bestimmungen der atomistischen Physik, wodurch sie mit Parmenides in Widerspruch tritt, liegen in der Richtung, welche Heraklit eröffnet hat. Wenn die Atomistik an der Wirklichkeit der Bewegung und des getheilten Seins festhält, so ist es Heraklit, der entschiedener, als irgend ein anderer, behauptet hat, dass das Wirkliche sich beständig verändere und in Gegensätze spalte; | wenn jene alle Dinge aus dem Seienden und dem Nichtseienden ableitet, und alle Bewegung durch diesen Gegensatz bedingt glaubt, so hat Heraklit vorher schon ausgesprochen, dass der Streit der Vater aller Dinge sei, dass jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze, dass jedes Ding das, was es ist, ebensosehr auch nicht sei. Das Sein und das Nichtsein sind die zwei Momente des heraklitischen Werdens, und der Grundsatz der Atomistik, dass das Nichtseiende ebenso wirklich sei, wie das Seiende, liess sich aus Heraklit's Bestimmungen über den Fluss aller Dinge ohne Mühe ableiten, sobald an die Stelle des absoluten Werdens,

1) Dahin gehören die Aussprüche über die Polymathie, oben S. 924, 1, mit dem verglichen, was S. 476, 4. 309, 3 aus Heraklit angeführt wurde; der Satz, dass die Seele der Wohnort des Dämon sei, S. 926, 1 vgl. 726, 1; die Annahme, dass alle menschliche Kunst durch Nachahmung der Natur entstanden sei, S. 924, 2 vgl. 719, 2; Fr. 77 S. 929 o. vgl. 725, 4; der S. 633, I mitgetheilte Ausspruch, zu dem Lortzing S. 19 Ps.-Galen ὅρ. ἰατρ. 439. XIX, 449 K. anführt, wo Demokrit die Worte beigelegt werden: ἄνθρωποι εἷς ἔσται καὶ ἄνθρωπος πάντες.

2) M. s. S. 725 f.

um der Eleaten willen, das relative, das Werden aus einem unveränderlichen Urstoff gesetzt war. Mit Heraklit stimmt die Atomistik ferner in der Anerkennung eines unverbrüchlichen Naturzusammenhangs überein, in dem auch sie, trotz ihres Materialismus, eine vernünftige Gesetzmässigkeit anerkennt[1]). Mit ihm lehrt sie eine Entstehung und einen Untergang der einzelnen Welten, während das Ganze des ursprünglichen Stoffes ewig und unvergänglich ist. Wenn endlich die Ursache des Lebens und Bewusstseins von Demokrit in den warmen Atomen gesucht wird, die ebenso durch das Weltganze wie durch den Körper der lebenden Wesen verbreitet seien[2]), so steht diese Ansicht bei aller Abweichung im besondern Heraklit's Lehre von der Seele und der Weltvernunft sehr nahe, wie denn auch die Erscheinungen des Lebens, des Schlafes und des Todes von beiden auf ähnliche Art erklärt werden. Alle diese Züge machen es wahrscheinlich, dass nicht blos die eleatische, sondern auch die heraklitische Lehre auf die Entstehung der Atomistik eingewirkt hat; sollte sie sich aber auch unabhängig von ihr gebildet haben, so ist doch jedenfalls der Gedanke der Veränderung und der Bewegung, der Mannigfaltigkeit und des getheilten Seins in ihr so mächtig, dass wir sie der Sache nach als eine Verknüpfung des heraklitischen Standpunkts mit dem eleatischen, oder genauer als einen Versuch betrachten dürfen, das Werden und die Vielheit der abgeleiteten Dinge unter Voraussetzung der eleatischen Grundlehren aus der Beschaffenheit des ursprünglichen Seins zu erklären[2]). |

1) S. o. S. 870 ff. vgl. m. S. 665 f.

2) S. 902 f. 907 f. vgl. 704 f.

3) Weniger richtig scheint mir Wirth's Auffassung (s. o. 943, 4), welcher die Atomiker und Heraklit durch die Bemerkung coordinirt: in der eleatischen Lehre liege eine gedoppelte Antithese, gegen das Werden und gegen die Vielheit; jener Begriff, der des Werdens, werde von Heraklit, dieser, der der Vielheit, von den Atomistikern zum Princip erhoben. Denn einerseits ist es den Atomistikern, wie diess auch Aristoteles anerkennt (s. o. 843 ff.), ebensosehr um die Rettung der Veränderung und des Werdens, als der Vielheit zu thun, andererseits unterscheidet sich ihr Verfahren von dem heraklitischen wesentlich dadurch, dass sie hiebei auf den eleatischen Begriff des Seienden zurückgehen, und unter ausdrücklicher Anerkennung

Die Atomistik stellt sich daher im wesentlichen die gleiche Aufgabe, wie das empedokleïsche System, sie schlägt aber für die Lösung dieser Aufgabe einen andern Weg ein. Beide gehen von dem naturwissenschaftlichen Interesse aus, das Entstehen und Vergehen, die Vielheit und die Veränderung der Dinge zu erklären. Beide geben aber dabei den Eleaten zu, dass das ursprünglich Wirkliche weder werden noch vergehen noch auch in seiner Beschaffenheit sich verändern könne. Beide ergreifen daher den Ausweg, das Werden und Vergehen auf die Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe zurückzuführen, und da diess nur möglich und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nur erklärbar ist, wenn es jener ursprünglichen Stoffe mehrere sind, so zerlegen beide den Einen Urstoff der Früheren in eine Mehrheit, Empedokles in die vier Elemente, die Atomiker in die unzähligen Atome. Beide Systeme tragen daher das Gepräge einer rein mechanischen Naturerklärung, beide kennen nur materielle Elemente und nur eine räumliche Zusammensetzung dieser Elemente, und auch in ihren näheren Annahmen über die Art, wie die Stoffe sich verbinden und aufeinander einwirken, kommen sie sich so nahe, dass man die Vorstellungen des Empedokles nur folgerichtiger zu entwickeln braucht, um atomistische Bestimmungen zu erhalten[1]). Was | die beiden Theorieen unterscheidet, ist nur die Strenge, mit welcher die Atomistik, auf alle fremdartigen Voraussetzungen verzichtend, den Gedanken der mechanischen Physik durchführt. Während Empedokles mit seiner physikalischen Theorie mystisch-religiöse Annahmen willkürlich verbindet, so treffen wir hier einen trockenen Naturalismus; während jener als bewegende Kräfte die mythischen Gestalten der Liebe und des Hasses aufstellt, wird hier die Bewegung rein physikalisch aus der Wirkung der Schwere im Leeren erklärt; während er den Grundstoffen eine ursprüngliche qualitative Bestimmtheit beilegt, will die Atomistik, den

dieses Begriffs die Erscheinungen zu erklären suchen, während Heraklit denselben nicht blos nicht kennt, sondern ihn der Sache nach auf's entschiedenste aufhebt. Zeitlich liegen beide ohnediess nicht unerheblich auseinander.

1) S. o. S. 767.

Begriff des Seienden strenger festhaltend, alle qualitativen Unterschiede auf die quantitativen der Gestalt und der Masse zurückführen; während er die Elemente der Zahl nach begrenzt, aber in's unendliche theilbar setzt, geht die Atomistik folgerichtiger auf untheilbare Urkörper zurück, welche dann aber, um die Vielheit der Dinge zu erklären, der Zahl nach unendlich und unendlich verschieden an Gestalt und Grösse gedacht werden; während er Einigung und Trennung der Stoffe periodisch wechseln lässt, findet sie in der ewigen Bewegung der Atome ihre unablässige Verbindung und Trennung zugleich begründet. Beide Systeme folgen mithin der gleichen Richtung, aber diese Richtung ist in dem atomistischen reiner und folgerichtiger entwickelt, und es steht insofern wissenschaftlich höher als das empedokleische. Doch trägt keines von beiden in seinen Grundzügen bestimmte Spuren der Abhängigkeit von dem andern; und nur danach kann man fragen, ob Leucippus oder Empedokles zuerst auf den Gedanken gekommen sein möge, ohne die Annahme eines absoluten Entstehens und Vergehens die Entstehung, die Veränderung und den Untergang der Dinge dadurch zu erklären, dass sie auf die Verbindung und Trennung ewiger und unveränderlicher Grundstoffe zurückgeführt wurden. Und da spricht allerdings die Wahrscheinlichkeit für die Annahme, der Vater dieses Gedankens sei der, welcher ihn am strengsten und folgerichtigsten durchgeführt hat, und welcher auch, wie es scheint (vgl. S. 847 f.), in seiner Schrift die Erwägungen, aus denen er sich ergab, eingehend dargelegt, und sich nicht, wie (nach S. 756) Empedokles, mit seiner blossen Verkündigung begnügt hatte, Leucippus [1]). Demokrit wird allerdings für seine Naturerklärung auch Empedokles benützt haben, der noch von späteren Anhängern der Atomistik sehr hoch geschätzt wird [2]); | da wir aber bei den Einzelheiten derselben fast nie wissen,

1) Dass Empedokles Leucippus kannte, erhellt auch aus der von Diels Verhandl. d. 35. Philologenvers. 104 f. Archiv f. Gesch. d. Ph. I, 249 besprochenen Benützung der Lehre von den Poren und der leucippischen Erklärung des Gewitters (Plac. III, 3, 7. 10) bei Empedokles.

2) M. s. was S. 818, 2 aus Lucrez angeführt wurde.

ob sie schon seinem Lehrer oder erst ihm angehörten, ist es nicht möglich, diess näher nachzuweisen.

Von einem Einfluss der älteren jonischen Schule zeigen sich in der atomistischen Physik höchstens vereinzelte Spuren, und wenn Demokrit Kenntniss der pythagoreischen Lehre beigelegt wird[1]), so wissen wir doch nicht, ob sich diese auch schon bei Leucippus fand. Sollte es wirklich der Fall gewesen sein, so könnte man den mathematisch-mechanischen Charakter der Atomistik mit der pythagoreischen Mathematik in Zusammenhang setzen, und man könnte zum Beweis für die Verwandtschaft beider Systeme auch die pythagoreische Atomistik des Ekphantus[2]), und den Ausspruch des Aristoteles[3]) anführen, worin er die Ableitung des Zusammengesetzten aus den Atomen mit der pythagoreischen Ableitung der Dinge aus den Zahlen zusammenstellt. Was jedoch Ekphantus betrifft, so ist eher ein Einfluss der Atomistik auf seine Theorie anzunehmen, die Vergleichung der beiden Lehren bei Aristoteles kann für ihren geschichtlichen Zusammenhang nichts beweisen, und so müssen wir es dahin gestellt sein lassen, ob schon der Urheber der Atomenlehre von den Pythagoreern wissenschaftliche Anregungen empfangen hat; während von seinem Schüler allerdings zu vermuthen ist, dass er sein mathematisches Wissen ihrem Unterricht mit verdankte.

Die Vermuthung, dass das atomistische System, so wie es uns bei Demokrit vorliegt, auch von Protagoras einen tiefer gehenden Einfluss erfahren habe, und der Satz von der Subjektivität der Sinnesempfindungen auf diesen Einfluss zurückzuführen sei[4]), scheitert an der Erwägung, dass sich dieser Satz schon bei Leucippus nachweisen lässt[5]), und dass er ein viel zu unentbehrliches Ergänzungsstück der atomistischen Theorie war, um von ihr erst aus einer auf ganz andern Vor-

1) S. S. 842 m.

2) S. S. 494.

3) De cœlo III, 4, nach dem, was S. 848, 2 angeführt ist: *τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν· καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσιν, ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν.*

4) Windelband Gesch. d. alt. Phil. 95. 98.

5) Vgl. S. 864, 1.

aussetzungen beruhenden und anderen Zielen zustrebenden entlehnt zu werden[1]).

Schliesslich wäre hier noch das Verhältniss der Atomistik zu Anaxagoras zu untersuchen; da diess aber erst möglich sein wird, nachdem wir die Ansichten dieses Philosophen genauer kennen gelernt haben, so mag es bis dahin aufgespart bleiben.

Ueber die Schicksale und die Anhänger der atomistischen Lehre nach Demokrit wird uns nur wenig mitgetheilt. Von Demokrit's Schüler Nessus oder Nessas[2]) kennen wir nicht mehr als den Namen. Ein Schüler dieses Nessus, oder auch Demokrit's selbst, war Metrodorus aus Chios[3]), welcher der bedeutendste | von diesen jüngeren Atomikern gewesen zu sein scheint.

In den Grundlehren über das Volle und Leere[4]), die

1) Wenn man mit Leucippus die qualitative Gleichartigkeit aller Atome, und somit aller körperlichen Stoffe überhaupt annahm, so stellte sich dieser Annahme sofort das Bedenken entgegen, dass uns doch in der Erfahrung ihre Ungleichartigkeit thatsächlich gegeben sei; und das einzige Mittel zur Beseitigung dieses Einwurfs bestand darin, dass jene Erfahrung für eine Täuschung, die sinnliche Wahrnehmung für etwas erklärt wurde, was uns nur die Erscheinung der Dinge zeige, nicht ihr Wesen, wie diess schon vor Leucippus sein Lehrer Parmenides ausgesprochen hatte.

2) Diog. IX, 58. Aristokl. s. folg. Anm.

3) Diog. a. a. O. erwähnt beide Angaben, Clem. Strom. I, 301 D und Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5 nennen Protagoras und Metrodor, Suid. *Δημόκρ.* vgl. *Πύῤῥων* den letzteren, Demokrit's Schüler; dagegen sagt Aristokles b. Eus. pr. ev. XIV, 7, 8, Demokrit habe den Protagoras und Nessas, Nessas den Metrodor zum Schüler gehabt. Metrodor's Vater hiess nach Stob. Ekl. I, 304 Theokritus. *Ὁ Χῖος* ist der gewöhnliche Beiname unseres Metrodor, durch den er von andern, gleichnamigen, namentlich den beiden Lampsacenern unterschieden wird, von welchen der ältere Anaxagoras', der jüngere Epikur's Schüler war. Doch wird er auch bisweilen mit ihnen verwechselt; so bei Simpl. Phys. 257 b u., wo nur durch ein Versehen der Metrodor, welchem zugleich mit Anaxagoras und Archelaos der Satz von der Weltbildung durch den Nus beigelegt wird, als der Chier bezeichnet sein kann. Die Angaben der Placita bzw. der stobäischen Eklogen über Metrodor gehen auf den Chier (vgl. Diels Doxogr. 22), die in Stobäus' Florilegium auf den Epikureer.

4) Simpl. Phys. 28, 27 (Theophrast): *καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Χῖος ἀρχὰς σχεδόν τι τὰς αὐτὰς τοῖς περὶ Δημόκριτον ποιεῖ τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν τὰς πρώτας αἰτίας ὑποθέμενος, ὧν τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὂν εἶναι· περὶ*

Atome[1]), die Unendlichkeit der Stoffe und des Raumes[2]), die Vielheit der Welten[3]), mit Demokrit einverstanden, auch in dem | einzelnen seiner Naturerklärung vielfach an ihm anknüpfend[4]), entfernte er sich doch von ihm theils als Natur-

δὲ τῶν ἄλλων ἰδίαν τινὰ ποιεῖται τὴν μέθοδον. Aehnlich Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5: Metr. solle Demokrit gehört haben, ἀρχὰς δὲ ἀποφήνασθαι τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν· ὧν τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὂν εἶναι.

1) Stob. Ekl. I, 304. Theod. cur. gr. affect. IV, 9. S. 57, nach denen er die Atome ἀδιαίρετα nannte.

2) Plac. I, 18, 3 (wo Δημήτριος, das bei Stobäus fehlt, wie mir jetzt wahrscheinlich ist, als zusammengeflossen aus Δημόκρ. und Μητρόδ. zu streichen sein wird). Simpl. 165, 8. 648, 15. Vgl. folg. Anm.

3) Plac. I, 5, 4: Μητρόδωρος . . . φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ. ὅτι δὲ ἄπειρος (—οι) κατὰ τὸ πλῆθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι. εἰ γὰρ ὁ μὲν κόσμος πεπερασμένος, τὰ δὲ αἴτια πάντα ἄπειρα, ἐξ ὧν ὅδε ὁ κόσμος γέγονεν, ἀνάγκη ἀπείρους εἶναι. ὅπου γὰρ τὰ αἴτια πάντα (l. ἄπειρα), ἐκεῖ καὶ τὰ ἀποτελέσματα. αἴτια δὲ (fügt der Berichterstatter bei) ἤτοι αἱ ἄτομοι ἢ τὰ στοιχεῖα. Daneben wird allerdings auch wieder von dem All in der Einzahl gesprochen, wenn Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 11 sagt: Μητρόδ. ὁ Χῖος ἀΐδιον εἶναί φησι τὸ πᾶν, ὅτι εἰ ἦν γεννητὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἂν ἦν, ἄπειρον δὲ, ὅτι ἀΐδιον, οὐ γὰρ ἔχειν ἀρχὴν, ὅθεν ἤρξατο, οὐδὲ πέρας οὐδὲ τελευτήν· ἀλλ' οὐδὲ κινήσεως μετέχειν τὸ πᾶν· κινεῖσθαι γὰρ ἀδύνατον, μὴ μεθιστάμενον, μεθίστασθαι δὲ ἀναγκαῖον ἤτοι εἰς πλῆρες ἢ εἰς κενόν (dieses aber, muss man hinzudenken, ist beides unmöglich, da in dem πᾶν, der Gesammtheit der Dinge, alles Leere und alles Volle enthalten ist). Auch diess widerstreitet aber dem atomistischen Standpunkt nicht, denn die Atome und das Leere sind ewig; und wenn auch innerhalb der unendlichen Atomenmasse die Bewegung nie angefangen hat und nie aufhört, so kann doch diese Masse als Ganzes (und nur davon ist die Rede), eben wegen ihrer Unendlichkeit, sich nicht bewegen. Metrodor konnte daher in Beziehung auf sie die Ausführung des Melissus über die Ewigkeit, Unbegrenztheit und Unbewegtheit des Seienden sich aneignen (dass nämlich diess hier geschieht, zeigt die Vergleichung von S. 607 ff.; selbst der S. 608 f. bemerkte Fehlschluss von der Ewigkeit der Welt auf ihre Unbegrenztheit kehrt ja hier wieder), und wir können die Vermuthung entbehren, dass in Euseb's Excerpt zwei Berichte, ein auf Melissus und ein auf Metrodor bezüglicher, sich vermischt haben. Dagegen ist zwischen den oben angeführten Worten und dem nächstfolgenden eine Lücke, welche wohl erst dem Verfasser des eusebianischen Auszugs zur Last fällt.

4) So nahm er mit Demokrit (s. o. 897, 8) an, dass nicht allein der Mond und die übrigen Planeten, sondern auch die Fixsterne ihr Licht von der Sonne haben (Plac. II, 17, 1); die Milchstrasse dagegen erklärte er, von Dem. abweichend, für den ἡλιακὸς κύκλος, d. h. wohl, für einen von der Sonne auf ihrem Wege über den Himmel zurückgelassenen Lichtkreis (Plac.

forscher durch manche eigenthümliche Annahmen[1]), theils als Philosoph durch | die skeptischen Folgerungen, welche er aus Demokrit's Lehre ableitete; er nahm nämlich nicht blos die

III, 1, 3). Die Sonne nannte er mit Anaxagoras und Demokrit einen *μύδρος ἢ πέτρος διάπυρος* (Plac. II, 20, 5, ungenauer Stob. 524: *πύρινον ὑπάρχειν*). Auch seine Erklärung der Erdbeben (Sen. nat. qu. VI, 19) aus dem Eindringen der äusseren Luft in die hohlen Räume innerhalb der Erde ist ihm durch Demokrit an die Hand gegeben, wenn auch dieser jene Erscheinung noch mehr auf die Wirkung der Gewässer, als der Luftströmungen zurückführte (s. o. 898, 3). Manches weitere, worin er mit Demokrit einverstanden war, ist ohne Zweifel nicht überliefert, da die Sammler vom jedem Philosophen vorzugsweise das anführen, worin er sich von andern unterscheidet.

1) Manches eigenthümliche scheinen zunächst Metrodor's Annahmen über die Weltbildung gehabt zu haben. Das zwar ist nur eine unerhebliche Abänderung der demokritischen Bestimmungen (oben S. 893), dass er die Erde für einen Niederschlag aus dem Wasser, die Sonne für einen solchen aus der Luft hielt (Plac. III, 9, 5), ebenso stimmt damit, was S. 892, 4 angeführt wurde; auffallender ist dagegen Plut. b. Eus. I, 8, 11: *πυκνούμενον δὲ τὸν αἰθέρα ποιεῖν νεφέλας, εἶτα ὕδωρ, ὃ καὶ κατιὸν ἐπὶ τὸν ἥλιον σβεννύναι αὐτὸν, καὶ πάλιν ἀραιούμενον ἐξάπτεσθαι· χρόνῳ δὲ πήγνυσθαι τῷ ξηρῷ τὸν ἥλιον καὶ ποιεῖν ἐκ τοῦ λαμπροῦ ὕδατος ἀστέρας, νύκτα τε καὶ ἡμέραν ἐκ τῆς σβέσεως καὶ ἐξάψεως καὶ καθόλου τὰς ἐκλείψεις ἀποτελεῖν.* So wie die Worte lauten, sieht es aus, als hätte Metrodor die Sterne jeden Tag auf's neue unter der Einwirkung der Sonne aus dem atmosphärischen Wasser entstehen lassen; sollte aber auch dieser Zug mit Unrecht aus seiner Kosmogonie herübergenommen sein, so dass Metr. nur die erste Entstehung der Gestirne in dieser Weise erklärte, so wäre auch dieses eine beachtenswerthe Abweichung von Demokrit. Was ferner von dem täglichen Erlöschen und der Wiederentzündung der Sonne gesagt wird, hat mehr Aehnlichkeit mit Heraklit's, als Demokrit's Ansicht. Die Gestirne soll Metrodor mit Anaximander für radförmig gehalten haben (Stob. 510), und mit demselben stimmte er auch darin überein, dass er der Sonne und nächst ihr dem Monde die oberste Stelle in der Welt anwies, und dann erst die Fixsterne und Planeten kommen liess (Plac. II, 15, 6). Dass die Erde an ihrer Stelle bleibt, erklärte er sich nach Plac. III, 15, 6 durch die Annahme: *μηδὲν ἐν τῷ οἰκείῳ τόπῳ σῶμα κινεῖσθαι, εἰ μή τις προώσειε ἢ καθελκύσειε κατ' ἐνέργειαν· διὸ μηδὲ τὴν γῆν, ἅ τε κειμένην φυσικῶς, κινεῖσθαι,* dieselbe Ansicht, welche Plato und Aristoteles den atomistischen Voraussetzungen über die Schwere entgegenstellen. Weiter vgl. m. seine Annahmen über die Dioskuren (Pl. II, 18, 2), die Sternschnuppen (Pl. III, 2, 10), Donner, Blitz, Gluthwind (Pl. III, 3, 2), die Wolken (Plut. b. Eus. a. a. O.; ganz unerheblich ist dagegen Plac. III, 4, 2), den Regenbogen (Pl. III, 5, 12), die Winde (Pl. III, 7, 3), das Meer (Pl. III, 16, 5); einiges weitere ist vor. Anm. angeführt.

Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung in Anspruch [1]), sondern erklärte auch: wir können nichts wissen, nicht einmal, ob wir etwas oder nichts wissen [2]). Doch kann auch er nicht die Absicht gehabt haben, mit diesen Sätzen jede Möglichkeit des Wissens grundsätzlich aufzuheben, da er sich in diesem Fall weder zu den Grundlehren des atomistischen Systems bekannt, noch sich so eingehend mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen beschäftigt haben würde; sondern sie sind nur als ein gesteigerter Ausdruck seines Misstrauens gegen die Sinne und seines Urtheils über den thatsächlichen Zustand des menschlichen Wissens zu betrachten. Die Wahrheit des Denkens scheint er nicht bestritten zu haben [3]). |

Von Metrodorus, oder auch von seinem Schüler Diogenes, soll Anaxarchus aus Abdera [4]) unterrichtet worden sein [5]), jener Begleiter Alexanders, dessen Standhaftigkeit unter tödtlichen Martern | berühmt ist [6]). Auch er wird zu den Vor-

1) Bei Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234 wird Metr. neben Demokrit, Protagoras u. a. der Satz beigelegt: *ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις.* Ebenso Epiph. a. a. O.: *οὐδὲ ταῖς αἰσθήσεσι δεῖ προσέχειν, δοκήσει γάρ ἐστι τὰ πάντα.*

2) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5: Im Eingang einer Schrift *περὶ φύσεως* sagte Metrodor: *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.* Das gleiche Wort wird von Sext. Math. VII, 88 vgl. 48. Diog. IX, 58. Epiph. Exp. fid. 1088 A. Cic. Acad. II, 23, 73 angeführt; der letztere bestätigt, dass es *initio libri qui est de natura* stand.

3) Aristokles a. a. O. berichtet von ihm die Aeusserung: *ὅτι πάντα ἐστὶν, ὃ ἄν τις νοῆσαι.* Diess könnte nun allerdings besagen: „alles sei für jeden das, was er sich darunter denke" (vgl. Euthydem, S. 988, 2 [4]); die Meinung kann aber auch diese sein: „alles sei das, was man sich darunter denken könne", so dass es den Werth des Denkens im Unterschied von der Wahrnehmung ausdrückt. Zur Sache vgl. S. 858, 1.

4) Als Abderiten bezeichnen ihn Diog. IX, 58. Galen H. phil. c. 3. 7, S. 601, 13. 604, 14 Diels. Ueber ihn: Luzac Lectt. Atticae 181 ff.

5) So Diog. IX, 58; bestimmter nennen Clemens Strom. I, 301 D und Eus. XIV, 17, 8 Diogenes als Anaxarch's Lehrer. Die Vaterstadt dieses Diogenes war Smyrna, wofür nach Epiph. Exp. fid. 1088 A auch Cyrene genannt wurde; sein Standpunkt wäre nach Epiphanius, auf den wir uns aber nicht sicher verlassen können, von dem des Protagoras nicht verschieden gewesen.

6) Er war seinem Feinde, dem cyprischen Fürsten Nikokreon in die Hände gefallen, und wurde auf dessen Befehl in einem Mörser zerstampft; ungebeugt rief er dem Tyrannen zu: *πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον,*

läufern der Skepsis gerechnet[1]; allein das einzige, was hiefür angeführt wird, ist eine geringschätzige Aeusserung über das Treiben und Meinen der Menschen, welche in Wahrheit nicht mehr aussagt, als was sich vielfach ohne allen Zusammenhang mit einer skeptischen Theorie findet. Andere Angaben lassen ihn als einen Anhänger der demokritischen Naturlehre erscheinen[2]. An Demokrit | konnte er auch anknüpfen, wenn er die Glückseligkeit für das höchste Ziel unseres Strebens erklärte[3]. Dagegen entfernte er sich von ihm in seiner näheren Auffassung der praktischen Lebensaufgaben, an der ihm bei seinem Philosophiren wohl am meisten gelegen war, in doppelter Richtung. Einerseits nähert er sich dem Cynis-

Ἀνάξαρχον οὐ πτίσσεις. Der Vorfall wird mit verschiedenen näheren Umständen häufig erwähnt: Diog. a. a. O. Plut. virt. mor. 10, S. 449. Clem. Strom. IV, 496 D. Valer. Max. III, 3, ext. 4. Plin. H. nat. VII, 23, 87. Tertull. Apologet. 50. Ps.-Dio Chrys. or. 37, S. 126 R. (II, 306 Dind.) Noch einige weitere Zeugen weist Wiedemann im Philologus XXX, 3, 249, 33 nach.

1) Ps.-Galen H. phil. 7. S. 604, 13 D. rechnet ihn zu den Skeptikern, ebenso zählt Sext. M. VII, 48 ihn, wie Metrodor, zu denen, welche das Kriterium aufgehoben haben; ebd. 87 f. sagt er: manche nehmen diess von Metrodor, Anaxarchus und Monimus an; von Metrodor wegen der obenbesprochenen Aeusserung, von Anaxarchus und Monimus, ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα, τοῖς δὲ κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον.

2) Bei Plut. tranqu. an. 4, S. 466. Valer. Max. VIII, 14, ext. 2 trägt er Alexander die Lehre von der Unendlichkeit der Welten vor; was für einen Skeptiker ebensowenig passen würde, als der mit demokritischen Aeusserungen (s. o. 924, 1) übereinstimmende Ausspruch bei Clem. Strom. I, 287 A. Stob. Floril. 34, 19 über die πολυμαθίη, welche dem Verständigen sehr nützlich, demjenigen dagegen, der alles überall ohne Unterschied herausschwatze, sehr schädlich sei; derselbe Ausspruch, den Bernays Kl. Schr. I, 123 bespricht und ebd. 128 f. auch bei dem Mechaniker Athenäus (in Wescher's Poliorcétique des Grecs S. 4. 202) nachgewiesen hat.

3) Diese Behauptung nämlich, nicht seine ἀπάθεια καὶ εὐκολία τοῦ βίου (wie Diog. IX, 60 will), wird es sein, welcher er den Beinamen ὁ Εὐδαιμονικὸς (Diog. und Clem. a. d. a. O. Sext. VII, 48. Athen. VI, 250 f. Ael. V. H. IX, 37) zu verdanken hat. Vgl. Galen H. phil. 4, S. 602, 1: eine philosophische Sekte könne genannt werden ἐκ τέλους καὶ δόγματος, ὥσπερ ἡ εὐδαιμονική. ὁ γὰρ Ἀνάξαρχος τέλος τῆς κατ' αὐτὸν ἐναγωγῆς (l. ἀγωγ.) τὴν εὐδαιμονίαν ἔλεγεν. Diog. procem. 17: Von den Philosophen sind manche ἀπὸ διαθέσεων genannt worden, ὡς οἱ Εὐδαιμονικοί. Klearchus b. Athen. XII, 548 b: τῶν Εὐδαιμονικῶν καλουμένων Ἀναξάρχῳ.

mus[1]): er lobt Pyrrho's Adiaphorie[2]); er stellt sich dem äusseren Schmerz mit jenem verachtenden Stolz entgegen, den sein vielbewundertes Wort unter den Keulenstössen Nikokreon's ausspricht; er nimmt sich auch dem macedonischen Eroberer gegenüber manche Freiheit heraus[3]), während er ihn zugleich durch Schmeicheleien im Biedermannston verderbt[4]). | Andererseits widersprach er in seinem persönlichen Verhalten seinen Grundsätzen durch eine Weichlichkeit und Genussucht, welche ihm von verschiedenen Seiten her vorgerückt wird[5]). Anaxar-

1) So redet auch Timon b. Plut. virt. mor. 6, S. 446 von seinem *θαρσαλέον τε καὶ ἐμμανὲς*, seinem *κύνεον μένος*, und Plut. Alex. 52 nennt ihn *ἰδίαν τινὰ πορευόμενος ἐξ ἀρχῆς ὁδὸν ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ δόξαν εἰληφὼς ὑπεροψίας καὶ ὀλιγωρίας τῶν συνήθων.*

2) Diog. IX, 63: als einmal Anaxarchus in einen Sumpf fiel, sei Pyrrho vorbeigegangen, ohne sich um ihn zu bekümmern, von ihm aber wegen seines *ἀδιάφορον καὶ ἄστοργον* belobt worden.

3) M. vgl. die Anekdoten b. Diog. IX, 60 (der aber selbst auf die abweichende Angabe Plutarch's aufmerksam macht). Plut. qu. conv. IX, 1, 2, 5. Ael. V. H. IX, 37. Athen. VI, 250 f. (nach Satyrus); auch in der letzteren scheint mir nämlich nicht, wie Satyrus will, eine Schmeichelei, sondern eine Ironie vorzuliegen, wie diess auch Alexander's Antwort voraussetzt.

4) Anders weiss ich wenigstens sein Benehmen nach der Ermordung des Klitus (Plut. Alex. 52. ad princ. iner. 4, 1. S. 781. Arrian Exp. Alex. IV, 9, 9) nicht aufzufassen, über das auch Plutarch bemerkt, dass er sich dadurch sehr beliebt gemacht, aber auf den König den übelsten Einfluss ausgeübt habe, und ebensowenig sehe ich einen Grund, Plutarch's Erzählung zu misstrauen. Dagegen mag es richtig sein, dass nicht Anaxarchus (wie Arrian a. a. O. 9, 14. 10, 7 mit einem *λόγος κατέχει* sagt), sondern Kleo (so Curt. De reb. Alex. VIII, 17, 8 ff.) den Macedoniern die Adoration Alexander's empfahl. Dass Alex. *τὸν μὲν ἁρμονικὸν* (wofür trotz Bernays a. a. O. 125, 1 *τὸν εὐδαιμονικὸν* zu lesen sein wird) *Ἀνάξαρχον* in hohem Grade geschätzt habe, bemerkt auch Plut. Alex. virt. 10, S. 331.

5) Klearchus b. Athen. XII, 548 b sagt ihm eine lüsterne Ueppigkeit nach, und belegt diess mit sehr starken Beispielen; bei Plut. Alex. 52 bemerkt ihm Kallisthenes, als darüber gestritten wird, ob es in Griechenland oder in Persien wärmer sei: er müsse es doch wohl in Persien kälter finden, da er seinen Tribon hier mit drei Decken vertauscht habe; aber auch Timon b. Plut. virt. mor. 6, S. 446 sagt: seine *φύσις ἡδονοπλὴξ* habe ihn gegen sein besseres Wissen fortgezogen. In allem diesem (mit Luzac) nur peripatetische Verleumdung zu sehen, deren letzter Anlass in der Feindschaft zwischen Kallisthenes und Anaxarchus läge, scheint mir bedenklich, wenn ich auch Klearch's Aussage kein übermässiges Gewicht beilegen möchte.

chus war der Lehrer des Skeptikers Pyrrho[1]). Mit Metrodor hängt mittelbar, wie es scheint, auch Nausiphanes zusammen; da er wenigstens einerseits als Anhänger der pyrrhonischen Skepsis, andererseits als Epikur's Lehrer bezeichnet wird[2]), so lässt sich vermuthen, er habe in ähnlicher Weise, wie Metrodor, eine atomistische Physik mit einer skeptischen Ansicht über das menschliche Erkennen verbunden[3]). Die Atomistik scheint demnach überhaupt bei Demokrit's Nachfolgern die skeptische Wendung genommen zu haben, welche sich aus ihren physikalischen Voraussetzungen so leicht ergeben konnte, ohne dass doch diese Voraussetzungen selbst verlassen wurden; wie ja eine | ähnliche Anwendung noch früher und gleichzeitig auch von der heraklitischen Physik durch Kratylus und Protagoras, von der eleatischen Lehre durch Gorgias und die Eristiker gemacht wurde. Von zwei weiteren Demokriteern der jüngeren Generation, Apollodotus[4]) und Diotimus[5]), werden nur einige unerhebliche Be-

1) Diog. IX, 61. 63. 67. Aristokl. b. Eus. a. a. O. und 18, 20.

2) Diog. Procem. 15 (wo neben ihm ein sonst unbekannter Nausikydes als Demokriteer und Lehrer Epikur's aufgeführt ist). X, 7 f. 14. IX, 64, 69. Suid. Ἐπίκ. Cic. N. D. I, 26, 73. 33, 93. Sext. Math. I, 2 f. Clemens Strom. I, 301 D. Nach Clem. Strom. II, 417 A erklärte er für das höchste Gut die ἀκαταπληξία, welche von Demokrit ἀθαμβία genannt werde. Sen. ep. 88, 43 nennt ihn neben Pratagoras mit dem Worte (über das S. 920, 2 zu vergleichen ist): *ex his quae videntur esse, nihil magis esse quam non esse.* Ueber sein Verhältniss zu Epikur vgl. m. Th. III a, 364, 2.

3) Von diesem durch Nausiphanes vermittelten Zusammenhang Epikur's mit Metrodor mag die Angabe (Stob. Ekl. I, 496 vgl. Diels Doxogr. 22) herrühren, Metrodor sei der καθηγητὴς Ἐπικούρου.

4) Uns nur durch Clemens bekannt, der Strom. II, 417 A in einer Uebersicht über die Lehren der Philosophen vom höchsten Gut unter den „Abderiten" neben Demokrit und Hekatäus (dem Bd. III a, 483, 1 genannten Pyrrhoneer) auch Apollodotus, Nausiphanes und Diotimus nennt. Er bezeichnet Apoll. als Kyzikener, und führt von ihm an, dass er die ψυχαγωγία als das τέλος bezeichnet habe; was bei ihm wohl das Ziel des philosophischen Unterrichts bedeutete: zum höchsten Gut würde sich die εὐψυχία besser eignen, deren Herbeiführung sich als die Aufgabe der Psychagogie betrachten liess.

5) Von ihm sagt Clemens: τὴν παντέλειαν τῶν ἀγαθῶν, ἣν εὐεστὼ προςαγορεύεσθαι, τέλος ἀπέφηνεν. Sonst erfahren wir über ihn aus Plac. II, 17, 3 (wenn hier, wie ich annehme, das διοκρίτιος aus Δημοκρίτειος

stimmungen erwähnt. Ob Diagoras, der bekannte, im Alterthum sprüchwörtlich gewordene Atheist, mit Recht zu Demokrit's Schule gezählt wird, möchte ich um so mehr bezweifeln, da er älter, oder doch nicht jünger als dieser, gewesen zu sein scheint, und da uns kein einziger philosophischer Satz von ihm überliefert ist[1]). Von dem Demokriteer Bio aus Abdera[2]) ist nichts näheres bekannt.

verschrieben ist), dass er ein Tyrier war und mit Metrodor annahm, auch die Fixsterne werden von der Sonne beleuchtet. Ihn hält jetzt Hirzel (Hermes XVII, 327 f.) und ebenso Hoyer (De Antiocho. Bonn 1883. 32, 4) auch für den von Sext. M. VII, 140 (s o. 918, 2) angeführten; mir ist es mit Natorp Forsch. 190 wahrscheinlicher, dass damit der Th. III a, 570 m besprochene Stoiker dieses Namens gemeint ist, da die Ausdrücke κριτήρια, αἵρεσις und φυγή dem stoischen Sprachgebrauch, nicht dem Demokrit's angehören.

1) M. s. über ihn Diodor XIII, 6 Schl. Jos. c. Apion. c. 37. Sext. Math. IX, 53. Suidas u. d. W. Hesych. de vir. illustr. u. d. W. Tatian adv. Gr. c. 27. Athenag. Supplic. 4. Clemens Cohort. 15 B. Cyrill c. Jul. VI, 189 E. Arnob. adv. gent. IV, 29. Athen. XIII, 611 a. Diog. VI, 59. Was sich aus diesen Stellen ergibt, ist dieses: Diag., aus Melos gebürtig, sei ein Dithyrambendichter gewesen; ursprünglich gottesfürchtig, sei er zum Atheisten geworden, als ein ihm zugefügtes schreiendes Unrecht (worüber die näheren Angaben abweichen) von den Göttern unbestraft blieb; er sei nun wegen gotteslästerlicher Reden und Handlungen, namentlich wegen Veröffentlichung der Mysterien, in Athen zum Tode verurtheilt und auf seine Einlieferung ein Preis gesetzt worden; auf der Flucht sei er in einem Schiffbruch umgekommen. Auf seinen Atheismus spielt Aristophanes schon in den Wolken (Ol. 89, 1) V. 830 an, auf seine Verurtheilung in den Vögeln (Ol. 91, 2) V. 1073 (wozu man B. v. d. Brink V. lectt. ex hist. phil. 41 ff. vergleiche). Ol. 91, 2 wird sie auch von Diodor gesetzt; die Angaben des Suidas, er habe um Ol. 78 geblüht (was auch Euseb. Chron. z. Ol. 78 behauptet), und er sei von Demokrit aus der Gefangenschaft ausgelöst worden, widerlegen sich gegenseitig. In den Berichten über seinen Tod ist er vielleicht mit Protagoras verwechselt. Eine Schrift, worin er die Mysterien öffentlich machte, wird u. d. T. φρύγιοι λόγοι oder ἀποπυργίζοντες angeführt.

2) Diog. IV, 58. Was der Komiker Damoxenus b. Athen III, 102 a über die Popularität der demokritischen Physik sagt, bezieht sich zunächst auf die epikureische, und nur durch Vermittlung derselben auf die demokritische Philosophie.

III. Anaxagoras[1]).

1. Die Principien des Systems: der Stoff und der Geist.

Anaxagoras, um 500 v. Chr. geboren[2]), war ein Zeitgenosse | des Empedokles und Leucippus. Aus seiner Heimath

1) Ueber Leben, Schriften und Lehre des Anaxagoras s. m. SCHAUBACH *Anaxagorae Claz. fragmenta* u. s. w. Lpz. 1827, wo die Angaben der Alten am sorgfältigsten gesammelt sind; SCHORN *Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta*, Bonn 1829; BREIER die Philosophie d. Anaxag. Berl. 1840. KRISCHE Forsch. 60 ff. ZÉVORT *Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore.* Par. 1843. MULLACH Fragm. Philos. I, 243 ff. Weiter gehört von neueren Schriften hierher die S. 27, 4 angeführte von GLADISCH und CLEMENS *De philos. Anax.* Berlin 1839. Ueber die älteren Monographieen, namentlich die von CARUS und HEMSEN, vgl. SCHAUBACH S. 1. 35. BRANDIS I, 232. UEBERWEG I, § 24.

2) Diese Zeitbestimmung, früher allgemein angenommen, ist in neuerer Zeit von MÜLLER Frag. Hist. II, 24. III, 504. K. F. HERMANN De philos. Jon. ætatibus 10 ff., SCHWEGLER (Gesch. d. griech. Phil. S. 35¹ vgl. Röm. Gesch. III, 20, 2) und UNGER Philol. Supplementb. IV, 534 ff. bestritten, und das Leben des Anaxagoras um 34 Jahre weiter hinaufgerückt worden, so dass seine Geburt Ol. 61, 3, 534 v. Chr. (Ung. 533), sein Tod Ol. 79, 3 (462 v. Chr.), sein Aufenthalt in Athen etwa zwischen Ol. 70, 4 und 78, 2 (497—466, Ung. 494—465) fallen würde; nachdem schon früher (1842) BAKHUIZEN VAN DEN BRINK (Var. lectt. de hist. philos. ant. 69 ff.) die Annahme zu begründen versucht hatte, dass Anax., Ol. 65, 4 geboren, Ol. 70, 4 im Alter von 20 Jahren nach Athen gekommen sei, und diese Stadt Ol. 78, 2 wieder verlassen habe. Ich bin dieser Ansicht schon in der zweiten Auflage der vorliegenden Schrift und S. 10 ff. meiner Abhandlung De Hermodoro (Marb. 1859), unter Zustimmung der meisten entgegengetreten. Aus DIOG. II, 7 geht hervor, dass Apollodor, wahrscheinlich nach DEMETRIUS Phaler. (DIELS Rhein. Mus. XXXI, 28), die Geburt des Anaxagoras Ol. 70 (500—496 v. Chr.) setzte. Bestimmter führt die Angabe (ebd. mit einem *λέγεται*), er sei beim Uebergang des Xerxes nach Griechenland (aus dem man natürlich nicht mit UNGER S. 549 den Zug des Darius gegen die Scythen machen darf) 20 Jahre alt gewesen, und habe ein Alter von 72 Jahren erreicht, auf Ol. 70, 1 (500 v. Chr.) als das Jahr seiner Geburt, Ol. 88, 1 (428/7 v. Chr.) als das seines Todes; und wenn der überlieferte Text des DIOGENES a. a. O. Apollodor statt dessen Ol. 78, 1 als sein Todesjahr bezeichnen lässt, so ist statt *ἑβδομηκοστῆς* ohne Zweifel (wie weit die meisten wollen) „*ὀγδοηκοστῆς*" zu lesen; die Vermuthung von BAKHUIZEN V. D. BRINK (S. 72), dass die Olympiadenzahl zu belassen, aber statt *τεθνηκέναι ἠκμηκέναι* zu setzen sei, hat wenig für sich; zur Bestätigung der gewöhnlichen Annahme dient auch HIPPOL. Refut. I, 8, 13, der (oder dessen Quelle) ursprünglich ohne Zweifel nicht wie unser jetziger Text die Blüthe, sondern den Tod des Philosophen Ol. 88, 1 setzte. Damit stimmt auch die Angabe

des Demetrius Phal. (b. Diog. a. a. O.) in seinem Archontenverzeichniss: ἤρξατο φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου, ἐτῶν εἴκοσι ὤν, überein, und zwar (Diels a. a. O.) auch ohne dass man (mit Meursius u. a., vgl. Menage z. d. St. Brandis gr.-röm. Phil. I, 233. B. v. d. Brink a. a. O. 79 f. Cobet in s. Ausgabe) Καλλίου in Καλλιάδου verwandelt, da dieses beides nur verschiedene Formen des gleichen Namens sind; ein Kalliades war nämlich 480 v. Chr. Archon Eponymos, man erhält daher für die Geburt des Anax. das Jahr 500. Nur muss dann angenommen werden, Diogenes oder seine Quelle habe die Angabe des Demetrius missverstanden, und dieser habe von Anax. entweder gesagt, ἤρξατο φιλοσοφεῖν ἐπὶ Καλλίου, oder wahrscheinlicher: ἤρξ. φιλοσ. Ἀθήνησι ἄρχοντος Καλλίου; denn das ἤρξ. φιλ. könnte in diesem Fall nicht auf das Auftreten als Lehrer, für welches das 20. Jahr viel zu früh ist, sondern nur auf den Beginn der philosophischen Studien bezogen werden; was hätte aber den Anaxagoras veranlassen können, zu diesem Zwecke gerade in dem Augenblick, in welchem sich die Heerschaaren des Xerxes gegen Athen heranwälzten, in diese Stadt zu gehen, welche damals und noch lange keinen Philosophen in ihren Mauern beherbergte? (Schaubach 14 f. Zévort 10 f. u. a. schlagen, ohne den Archontennamen zu ändern, statt εἴκοσι „τεσσαράκοντα", d. h. statt K „M" vor, so dass Anax. 456 v. Chr., wo ein Kallias Archon war, 40jährig nach Athen gekommen wäre.) Nun geben allerdings Diodor, Euseb und Cyrill über Demokrit Zeitbestimmungen, welche sich damit nicht vertragen; denn wenn Demokrit, wie Diodor XIV, 11 will, Ol. 94, 1 (403/4 v. Chr.) 90 Jahre alt starb, oder wenn er (nach Euseb und Cyrill s. o. S. 840 u.) Ol. 69, 3 beziehungsweise Ol. 70 geboren war, so müsste Anaxagoras freilich um den Anfang des fünften Jahrhunderts schon ein Mann von 30—40 Jahren gewesen sein. Vgl. S. 839 f. Allein dieser Annahme stehen die erheblichsten Gründe entgegen. Denn für's erste ist nicht allein Eusebius und Cyrillus, welche sich in ihren Zeitbestimmungen so vielfach, und namentlich auch hinsichtlich Demokrit's, der unglaublichsten Widersprüche und Irrthümer schuldig machen, (Beispiele gibt, Eusebius betreffend, m. Abhandlung De Hermodoro S. 10, vgl. auch præp. ev. X, 14, 8 f. XIV, 15, 9, wo Xenophanes und Pythagoras dem Anaxagoras gerade gleichzeitig, nichtsdestoweniger aber Euripides und Archelaos seine Schüler genannt werden; was Cyrill anlangt, genügt es, daran zu erinnern, dass er c. Jul. 13 B Demokrit's Blüthe zugleich Ol. 70 und 86, aber auch Parmenides Ol. 86 setzt, und Anaximenes den Philosophen, wohl durch Verwechslung mit dem lampsacenischen Rhetor, zum Zeitgenossen Epikur's macht, ähnlich, wie ihn Cedren. 158 C als Lehrer Alexanders d. Gr. bezeichnet) an chronologischer Zuverlässigkeit mit Apollodor nicht zu vergleichen, sondern auch Diodor ist diess nicht; und wenn Hermann glaubt, die drei Angaben über das Zeitalter Demokrit's, die des Apollodor, des Thrasyllus und des Diodor, seien nur darauf zurückzuführen, dass dieselben eine ihnen vorliegende Notiz, wonach Demokrit i. J. 723 nach der Zerstörung Troja's geboren wäre, nach ihrer eigenen trojanischen Aera (von Apollodor 1183, von Thrasyllus 1193, von Diodor mit Ephorus 1217 v. Chr. angesetzt) berechneten, nach Demokrit haben sie

aber auch die Zeit des Anaxagoras bestimmt, so würde zwar daraus noch nicht folgen, dass Diodor gegen die beiden andern im Recht ist; diese Vermuthung hat aber auch an sich selbst vieles gegen sich. Denn einmal ist es durchaus unerweislich, dass Ephorus die Zerstörung Troja's 1217 angesetzt hat (B. v. d. Brink Philol. VI, 589 f. nimmt mit Böckh und Welcker 1150 an, und Müller Ctes. et Chronogr. Fragm. 126 scheint mir das Gegentheil nicht bewiesen zu haben); nur so viel erhellt aus Clemens Strom. I, 337 A. Diodor XVI, 76, dass er den Heraklidenzug entweder 1070 oder 1090/1 v. Chr. setzte: Diodor aber (I, 5 u. ö.) schliesst sich an die Aera Apollodor's an; und sodann ist es sehr unwahrscheinlich, dass Apollodor und sein Vorgänger Eratosthenes so, wie Hermann will, zu ihren Bestimmungen über Demokrit und Anaxagoras gekommen sind. Denn Demokrit's eigene Aussage, dass er den *μικρὸς διάκοσμος* i. J. 730 nach der Zerstörung Troja's verfasst habe, musste ihnen doch bekannt sein, ja nach Diog. IX, 41 scheint Apollodor gerade auf diese Aussage seine Berechnung von Demokrit's Geburtsjahr gegründet zu haben; dann können sie aber unmöglich die Geburt dieses Philosophen in das Jahr 723 derselben Aera verlegt haben, in deren 730stem Jahr er jene Schrift verfasst hatte, sie können mithin das Datum derselben nur dadurch gefunden haben, dass sie Demokrit's Angaben über sein Zeitalter aus seiner Aera auf die ihrige reducirten. Mit ihnen sind ja aber, Anaxagoras betreffend, auch Demetrius Phalereus und andere bei Diog. II, 7 einverstanden, die doch wohl nicht alle ihre Annahmen durch fehlerhafte Anwendung einer und derselben trojanischen Aera gewonnen haben werden. Mit den obigen Zeugnissen über Anaxagoras stimmt nun aber zweitens auch Diodor selbst, Hermann's Hauptzeuge, überein, wenn er XII, 38 f. in einer Erörterung über die Ursachen des peloponnesischen Krieges bemerkt: zu der Verlegenheit, in welche Perikles durch seine Verwaltung des Bundesschatzes versetzt war, seien auch noch einige zufällige Veranlassungen hinzugekommen, die Klage gegen Phidias und die gegen Anaxagoras erhobene Anschuldigung des Atheismus. Hiemit ist der Process des Anaxagoras so bestimmt, wie nur möglich, in die Zeit, welche dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges unmittelbar vorangieng, und ebendamit seine Geburt in den Anfang des fünften oder das Ende des sechsten Jahrhunderts verlegt, und Hermann's Ausdeutung (S. 19): bei Gelegenheit der Anklage gegen Phidias seien auch die alten Anschuldigungen gegen Anaxagoras wieder zur Sprache gekommen, ist so unnatürlich, dass sie sich wohl kaum irgend jemand empfehlen wird. Die Feinde des Perikles, sagt Diodor, setzten es durch, dass Phidias verhaftet wurde, *καὶ αὐτοῦ τοῦ Περικλέους κατηγόρουν ἱεροσυλίαν. πρὸς δὲ τούτοις Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστὴν. διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν.* Wer wird glauben, dass sich Diodor so ausgedrückt hätte, wenn er nicht von einer Verdächtigung des noch lebenden Anaxagoras, sondern von einer Erinnerung an die Anklagen hätte reden wollen, welche gegen den längstverstorbenen vor mehr als 30 Jahren erhoben worden waren? Schon die Präsensformen *διδάσκαλον ὄντα* und *ἀσεβοῦντα* beweisen das Gegentheil. Auch Plutarch (Pericl. 32) setzt aber die Anklage gegen Anaxagoras in die

gleiche Zeit und in den gleichen geschichtlichen Zusammenhang; und derselbe bemerkt Nic. 23 aus Anlass einer Mondfinsterniss während des sicilischen Feldzugs: Anaxag., welcher zuerst deutlich und offen über die Mondsfinsternisse geschrieben habe, *οὔτ' αὐτὸς ἦν παλαιὸς, οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος* (anerkannt), man habe sich vielmehr seine Lehren damals erst in kleineren Kreisen, nicht ohne Vorsicht mitgetheilt. Plutarch ist daher mit Diodor darüber einverstanden, dass Anax. bis gegen den Anfang des peloponnesischen Krieges in Athen war. Dass aber Satyrus (b. Diog. II, 12) Thucydides (des Melesias Sohn) als Ankläger des Anax. nannte, kann man hiegegen um so weniger geltend machen, da Sotion (ebd.) als solchen den Kleon bezeichnet hatte, welcher doch sicher erst gegen das Ende von Perikles' Leben zu einiger Bedeutung gelangt ist (Plut. Per. 33), und da nach Plut. Per. 32 das Psephisma gegen die Gottesleugner und die Lehrer der Metarsiologie von Diopeithes verfasst wurde, dessen Aristophanes noch in den Vögeln (414 v. Chr.) V. 988 als eines Lebenden erwähnt. Ebensowenig folgt aus dem Umstand, dem Brandis Gesch. d. Entw. I, 120 f. und Unger a. a. O. grosses Gewicht beilegt, dass Sokrates bei Plato Phädo 97 B seine Kenntniss der anaxagorischen Lehre nicht aus persönlicher Bekanntschaft, sondern aus der Schrift des Anax. ableitet. Plato hätte ihn ohne Zweifel mit Anax. in persönliche Berührung bringen können; aber dass er diess thun musste, wenn Anax. bis 434 in Athen war, kann man nicht behaupten. Wissen wir doch nicht im geringsten ob Sokr., damals noch ein unbekannter junger Mann, den zurückgezogenen Gelehrten je gesprochen hatte; und ebensowenig, ob Plato, der diess gleichfalls nicht gewusst haben wird, die Sache nicht desshalb so darstellt, wie er sie darstellt, um auszudrücken, dass sich sein Urtheil über Anaxagoras auf die authentische Urkunde seiner Philosophie gründe, oder vielleicht auch, um der Behauptung, Sokr. sei ein Schüler des Anaxagoras gewesen, mittelbar entgegenzutreten. Gegen Hermann's Ansicht spricht drittens, dass sowohl Xenophon (Mem. IV, 7, 6 f.) als Plato (Apol. 26 D), Anaxagoras als denjenigen unter den Physikern behandeln, dessen Lehren und Schriften gegen das Ende des fünften Jahrhunderts in Athen allgemein bekannt waren, wie ja auch Aristophanes in den Wolken sie berührt: hätte er Athen schon mehr als sechzig Jahre verlassen gehabt, so würde sich niemand mehr seiner und seines Processes erinnert, und die Gegner der Philosophie würden ihre Angriffe gegen jüngere Männer und Lehren gerichtet haben. Plato bezeichnet aber auch im Kratylus, dessen Zeit keinenfalls früher gedacht sein kann, als die zwei letzten Jahrzehende des fünften Jahrhunderts (Plato hörte den Kratylus um 409—407), S. 409 A Anaxagoras' Ansicht über den Mond als etwas *ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν*. — Wenn ferner Euripides (geb. 480 v. Chr.) ein Schüler des Anaxagoras genannt wird (s. u. 975, 2), und wenn er selbst sich als solchen zu verrathen scheint (s. Bd. II a 13), so setzt diess voraus, dass der Philosoph nicht schon 462 v. Chr. gestorben war, nachdem er Athen einige Jahre vorher verlassen hatte. Könnte man aber auch hiegegen das verhältnissmässig jüngere Alter der Schriftsteller einwenden, welche Euripides' Verbindung mit Anax. bezeugen, so ist in einem zweiten Fall auch dieser Ausweg ab-

geschnitten. Nach Athenäus V, 220 b enthielt nämlich der „Kallias" des Sokratikers Aeschines *τὴν τοῦ Καλλίου πρὸς τὸν πατέρα διαφορὰν καὶ τὴν Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν* (Verhöhnung); er hatte mithin Anax. und Prodikus mit Kallias in Verbindung gesetzt, welcher in dem Zeitpunkt, in dem Anax. nach Hermann Athen verlassen hätte, noch gar nicht geboren war. Hier weiss sich daher Hermann (De Aesch. Socrat. Reliqu. 14 — Unger S. 543 schweigt über diesen Punkt) nur durch die Vermuthung zu helfen, es sei bei Athenäus statt *Ἀναξαγόρου* zu lesen: *Πρωταγόρου*. Aber diess ist eine ganz willkürliche Aenderung, zu welcher — ausser der Unvereinbarkeit des überlieferten Textes mit Hermann's Hypothese — gar kein Grund vorliegt. Dass nämlich Anax. nach dem Sprachgebrauch jener Zeit ein Sophist genannt werden konnte, erhellt schon aus S. 275, 2, und wird sich uns S. 965, 1[4] noch weiter bestätigen, und auch von Hermann wird diess ausdrücklich eingeräumt; selbst Diodor (s. o.) nennt ihn ja noch so, und diese Bezeichnung führte nicht einmal eine üble Nebenbedeutung mit sich. Wesshalb aber dann ein Sokratiker, wie Aeschines, hätte Anstand nehmen sollen, ihn mit andern Sophisten zusammenzustellen, lässt sich um so weniger absehen, da Sokrates selbst bei Xenophon Mem. II, 1, 21 über Prodikus viel günstiger urtheilt, als IV, 7, 6 über Anaxagoras. Glaubt endlich Hermann, da Kallias noch bei Xen. Hellen. VI, 3, 2 f. Ol. 102, 2 (371 v. Chr.) in Staatsgeschäften verwendet wird, habe er den Anaxagoras nicht mehr hören können, und da sein Vater Hipponikus erst 424 v. Chr. bei Delium fiel, habe er nicht vor diesem Zeitpunkt als Gönner der Sophisten dargestellt werden können, so steht dem nicht allein Plato's Darstellung entgegen, welcher den Kallias im Protagoras noch vor dem Beginn des peloponnesischen Krieges eine Anzahl der angesehensten Sophisten bewirthen lässt, sondern als noch entscheidenderer Beweis die Thatsache, dass Kallias' jüngerer Halbbruder Xanthippus schon 430 verheirathet war (Plut. Per. 24. 36 vgl. Plato Prot. 314 E). — Nehmen wir noch hinzu, dass Anax., wie S. 914[4] ff. gezeigt werden wird, als Philosoph nicht blos von Parmenides, dessen älterer Zeitgenosse er nach Hermann gewesen wäre, den eingreifendsten Einfluss erfahren, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch Empedokles und Leucippus berücksichtigt hat, so wird sich die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme über seine Lebenszeit nicht bezweifeln lassen. Und es begründet keinen Einwurf hiegegen, dass nach Plut. Themist. 2 Stesimbrotus in einer frühestens 429 v. Chr. verfassten Schrift behauptet hatte, Themistokles habe den Anaxagoras gehört und sich um Melissus bemüht. Denn sein Zeugniss kann in Betreff des Anaxagoras keinenfalls grössere Glaubwürdigkeit ansprechen, als in Betreff des Melissus, welcher nicht älter, sondern eher etwas jünger war, als Anaxagoras nach Apollodor's Berechnung; und wir haben die Wahl, ob wir annehmen wollen, Themistokles sei wirklich während seines Aufenthalts in Kleinasien (474/0 v. Chr.) mit dem damals noch in Lampsakus verweilenden Anaxagoras und mit Melissus in Berührung gekommen (um mehr würde es sich keinenfalls handeln), oder ob wir dem Schriftsteller, von dessen Unzuverlässigkeit Plutarch (Per. 13. 36. Themist. 24 Schl.) überzeugende Beweise liefert, auch in

Klazomenä[1]) | kam der kenntnissreiche Mann[2]), welcher

diesem Fall zutrauen wollen, er gebe nur ein grundloses Gerede oder eine tendenziöse Erfindung. Mir ist das letztere durchaus wahrscheinlicher. Wie Perikles als Schüler des Atheisten Anaxagoras in's Geschrei gebracht wurde, so wollte Stesimbr. auch Themistokles, dessen Politik er fortgesetzt hatte, dadurch einen Makel anhängen, dass er ihn zum Schüler desselben Philosophen, und überdiess des Melissus machte. Ob diess wahr, und ob es chronologisch möglich sei, machte dem Pamphletisten wohl keine Sorge; wissen wir doch auch durchaus nicht, ob ihm und ob seinen Lesern bekannt war, wann Anaxagoras nach Athen gekommen war. Ebensowenig hat es auf sich, dass Archelaos, der Schüler des Anaxagoras, von Panätius für den Verfasser eines an Cimon nach dem Tod seiner Frau gerichteten Trostgedichts gehalten wurde (Plut. Cimon 4 Schl.); denn theils ist diess allem nach eine blosse Vermuthung, deren Richtigkeit sich nicht prüfen lässt; theils ist uns auch, selbst diese vorausgesetzt, vollkommen unbekannt, wie lange vor Cimon's Tod (450) jenes Gedicht verfasst wurde, wie alt Archelaos damals war, und um wie viel er jünger war, als Anaxagoras: Plutarch, welcher die Flucht des letzteren aus Athen in die nächste Zeit vor dem Ausbruch des peloponnesischen Kriegs setzt, meint dennoch, die Chronologie spreche für die Annahme des Panätius. Ebensowenig könnte uns — aus ähnlichen Gründen — die Angabe, dass Sokrates ein Schüler des Archelaos gewesen sei, selbst wenn sie richtig wäre, berechtigen, Anaxagoras' Anwesenheit in Athen in das erste Drittheil des 5. Jahrhunderts hinaufzurücken; ich habe jedoch schon Th. II a 49, 3 gezeigt, wie wenig auf diese Angabe zu bauen ist. Wenn endlich Hermann für sich anführt, dass nur bei seiner Berechnung Protagoras der Schüler Demokrit's, und Demokrit Schüler der Perser sein könne, welche Xerxes in sein väterliches Haus brachte, so dient ihr diess gleichfalls schwerlich zur Stütze; denn von der angeblichen Schülerschaft des Protagoras wird später noch dargethan werden, aus welcher trüben Quelle sie entsprungen ist, und was von Demokrit's persischen Lehrern erzählt wird, hat sich uns schon S. 841 m. durchaus unglaubwürdig gezeigt.

1) *Κλαζομένιος* ist sein gewöhnlicher Beiname. Sein Vater hiess nach Diog. II, 6 u. a. (vgl. Schaubach S. 7) Hegesibulus, oder auch Eubulus; durch vornehme Herkunft und Reichthum nahm er eine hervorragende Stellung ein.

2) Dass Anaxagoras diess war, steht ausser Zweifel; wie er jedoch zu seinen Kenntnissen gekommen ist, lässt sich nicht mehr nachweisen. In der Diadochenreihe pflegt er hinter Anaximenes gestellt, und demnach der Schüler und Nachfolger dieses Philosophen genannt zu werden (Cic. N. D. I, 11, 26. Diog. prooem. 14. II, 6. Strabo XIV, 3, 36. S. 645. Clem. Strom. I, 301 A. Galen H. phil c. 3 u. a. s. Schaubach S. 3. Krische Forsch 61); diess ist aber natürlich eine völlig ungeschichtliche Combination, deren Vertheidigung Zévort S. 6 f. nicht hätte versuchen sollen; der gleichen Annahme scheinen Euseb (pr. ev. X, 14, 14) und Theodoret (cur. gr. aff. II, 22. S. 24 vgl. IV, 45 S. 77) zu folgen, wenn sie ihn zum Zeitgenossen

namentlich | auch unter den ältesten griechischen Mathematikern und Astronomen mit Auszeichnung genannt wird[1]), nach Athen[2]), wo sich die Philosophie durch ihn zuerst einbürgerte[3]);

des Pythagoras und Xenophanes machen, und der erstere, wenn er im Chronikum (s. o.) seine Blüthe Ol. 70, 3, seinen Tod 79, 2 setzt. Zuverlässiger lautet SIMPL. Phys. 27, 2 (Theophrast): Ἀναξαγόρας . . . κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας, was schon im Ausdruck, mit dem κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας S. 28, 5 (von Leucippus) verglichen, zu verstehen gibt, dass Anaxag. zwar aus der Schule des Anaximenes hervorgegangen, aber nicht sein persönlicher Schüler gewesen sei. Was AMMIAN XXII, 16, 22. THEOD. cur. gr. aff. II, 23. S. 24. CEDREN. Hist. 94 B vgl. VALER. VIII, 7, 6 von einer Bildungsreise des Anax. nach Aegypten sagen, verdient nicht den mindesten Glauben; dass ihn JOSEPH. c. Ap. c. 16 S. 482 mit den Juden in Verbindung bringe, ist nicht richtig. Die glaubwürdigeren Nachrichten theilen über seine Lehrer und seinen Bildungsgang ausser dem, was so eben aus Theophrast angeführt wurde, nichts mit. Aus Liebe zur Wissenschaft vernachlässigte er, wie erzählt wird, sein Vermögen, liess seine Grundstücke den Schafen zur Weide, und trat seinen Besitz schliesslich seinen Angehörigen ab (DIOG. II, 6 f. PLAT. Hipp. maj. 283 A. PLUT. Pericl. c. 16. De v. ære al. 8, 8. S. 831. CIC. Tusc. V, 39, 115. VALER. MAX. VIII, 7, ext., 6 u. a. s. SCHAUBACH 7 f. vgl. ARIST. Eth. N. VI, 7. 1141 b 3); auch um die Staatsverwaltung soll er sich nicht bekümmert, vielmehr den Himmel als sein Vaterland und die Betrachtung der Gestirne als seine Bestimmung bezeichnet haben (DIOG. II, 7. 10. EUDEM. Eth. I, 5. 1216 a 10. PHILO ætern. m. 2, S. 220, 7 Bern, JAMBL. Protrept. c. 9· S. 146 Kiessl. CLEM. Strom. II, 416 D. LACTANT. Instit. III, 9. 23 vgl. CIC. De orat. III, 15, 56.

1) PS.-PLATO Anterast. Anf. PROKL. in Euclid. S. 65 f. Friedl. (nach Eudemus): πολλῶν ἐφήψατο κατὰ γεωμετρίαν. PLUT. De exil. 17 g. E. S. 607. In späterer Zeit wollte man noch den Berggipfel (Mimas, in der Nähe von Chios) wissen, auf dem Anax. seine astronomischen Beobachtungen angestellt habe (PHILOSTR. Apoll. II, 5, 3). Mit dem mathematischen Wissen des Anax. hängen auch die Weissagungen zusammen, welche ihm zugeschrieben werden; die berühmteste derselben, die fabelhafte Vorhersagung des vielbesprochenen Meteorsteins von Aegospotamos, bezieht sich ja auch auf einen Vorgang am Himmel, und wird mit seiner Anssicht von den Gestirnen in Verbindung gesetzt. M. s. darüber DIOG. II, 10. AEL. H. anim. VII, 8. PLIN. H. nat. II, 58, 149. PLUT. Lysand. 12. PHILOSTR. Apollon. I, 2, 2. VIII, 7, 29. AMMIAN. XXII, 16, 22. TZETZ. Chil. II, 892. SUID. Ἀναξαγ. SCHAUBACH S. 40 ff.

2) Nach DIOG. II, 7 (mit einem φασὶν) hätte er hier 30 Jahre lang gelebt. In diesem Falle würde seine Ankunft in Athen etwa 463 oder 462 v. Chr. zu setzen sein; vgl. S. 968 ff.

3) Neben ihm soll sich Zeno von Elea eine Zeit lang hier aufgehalten haben; s. o. S. 586.

und wenn er auch während seines vieljährigen Aufenthalts in dieser Stadt bei der Mehrzahl ihrer Bewohner mit Misstrauen und Vorurtheil zu kämpfen hatte[1]), so fehlte es doch andererseits auch nicht an geistvollen Männern, die seinen belehrenden Umgang suchten[2]), | und an dem grossen Perikles insbesondere fand er einen Gönner, dessen Freundschaft ihn für die Ungunst der Masse entschädigen konnte[3]). Als jedoch in der letzten Zeit vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges die Gegner dieses Staatsmanns ihn in seinen Freunden anzugreifen begannen, wurde auch Anaxagoras in eine Anklage auf Leugnung der Staatsgötter verwickelt, vor der ihn selbst sein mächtiger Freund nicht unbedingt zu schützen vermochte; er musste Athen verlassen[4]), und begab sich nach

1) Vgl. Plut. Nic. 23 (s. S. 971). Plato Apol. 26 C. f. und Aristophanes' Wolken. Auch der Beiname *Νοῦς*, den man ihm gegeben haben soll (Plut. Pericl. 4. Timon b. Diog. II, 6, nach ihnen wohl die Späteren, welche Schaubach S. 36 anführt), wird wohl eher ein Spottname, als ein Zeichen von Anerkennung sein.

2) Neben Archelaos und Metrodor, von denen tiefer unten zu sprechen sein wird, und neben Perikles wird namentlich Euripides als Schüler des Anax. bezeichnet (Diog. II, 10. 45. Suid. *Εὐριπ.* Diodor I, 7 g. E. Strabo XIV, 1, 36. S. 645. Cic. Tusc. III, 14, 30. Gell. N. A. XV, 20, 4. 8 und der von ihm angeführte Alexander Aetolus. Heraklit Alleg. Hom. 22, S. 47 M. Dionys. Halic. Ars rhet. 10. 11. S. 300. 355 R. u. a. vgl. Schaubach S. 27 f.), und er selbst scheint sowohl die Person als die Lehren dieses Philosophen zu berücksichtigen (vgl. Bd. II a 13). Nach Antyllus b. Marcellin v. Thucyd. 22 hätte auch Thucydides den Anaxagoras gehört. Dass dagegen Empedokles mit Unrecht zu seinem Schüler gemacht wird, ist schon S. 820 vgl. S. 751 m. bemerkt worden; dass es Demokrit und Sokrates nicht gewesen sein können, S. 842 und Th. II a, 49 f.

3) Ueber Perikles' Verhältniss zu Anax. vgl. m. Plut. Per. 4. 5. 6. 16. Plato Phädr. 270 A. Alcib. I, 118 C. ep. II, 311 A. Isokr. *π. ἀντιδόσ.* 235. Ps.-Demosth. Amator. 1414. Cic. Brut. 11, 44. De orat. III, 34, 138. Diodor XII, 39 (s. o. S. 970). Diog. II, 13 u. a. b. Schaubach S. 17 f. Auch dieses Verhältnisses hat sich aber (ohne Zweifel schon gleichzeitig) die Anekdoten- und Klatschsucht bemächtigt; unter die müssigen Erfindungen derselben rechne ich die Angabe Plutarch's Per. 16, welche B. v. d. Brink Var. lectt. 79 nicht sehr glücklich umdeutet, dass Anax. einmal, als Perikles längere Zeit nicht nach ihm sehen konnte, in grosse Noth gerathen, und eben im Begriffe gewesen sei, sich auszuhungern, als sein Gönner noch rechtzeitig dazwischen trat.

4) M. vgl. über diese Vorgänge: Diog. II, 12—15. Plut. Per. 32. Nic. 23. Diodor XII, 39. Jos. c. Ap. II, 37. Olympiod. in Meteorol. 5 a. I,

Lampsakus[1]), wo er um das Jahr 428 v. Chr. | starb[2]). Seine wissenschaftlichen Ansichten hatte er in einer Schrift niedergelegt, von der noch werthvolle Bruchstücke erhalten sind[3]).

136 Id., (welcher Anax. im Widerspruch mit allen besseren Zeugen wieder zurückkehren lässt). Cyrill. c. Jul. VI, 189 E, auch Lucian Timon 10. Plato Apol. 26 D. Gess. XII, 967 C. Aristid. orat. 45, S. 80 Dind. Schaubach S. 47 ff. Die näheren Umstände des Processes werden verschieden angegeben. Darüber sind zwar die meisten einig, dass Anax. in's Gefängniss gesetzt wurde, aber die einen lassen ihn mit Perikles' Hülfe entfliehen, andere freigesprochen, andere verbannt werden. Die Angabe des Satyrus b. Diog. II, 12 (über deren eigentlichen Sinn Gladisch Anax. u. d. Isr. 97 eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung aufstellt), dass er nicht allein der ἀσέβεια, sondern auch des μηδισμὸς angeklagt worden sei, steht ganz vereinzelt. Ueber die Zeit des Processes und die Ankläger s. m. S. 970 f.

1) Dass er hier eine philosophische Schule errichtete, ist durch die Behauptung des Eusebius pr. ev. X, 14, 13, Archelaos habe seine Schule zu Lampsakus übernommen, schlecht genug verbürgt, und bei seinem hohen Alter ist es nicht wahrscheinlich, wie es sich denn überhaupt fragt, ob der Begriff der Schule mit Recht auf ihn und seine Freunde übertragen wird.

2) Diese Data gibt Diog. II, 7, theilweise nach Apollodor; vgl. S. 968 f.; dass er zur Zeit seines Processes schon altersschwach gewesen sei, sagt auch Hieronymus b. Diog. 14. Die Behauptung, er sei durch freiwillige Aushungerung gestorben (Diog. II, 15. Suid. Ἀναξαγ. und ἀποκαρτερήσας), ist sehr verdächtig; ihre Quelle scheint nämlich entweder in der S. 975, 3 erwähnten Anekdote oder in der Angabe des Hermippus b. Diog. II, 13 zu liegen, dass er aus Verdruss über den ihm durch seine Anklage zugefügten Schimpf sich selbst getödtet habe; jene Anekdote ist aber, wie bemerkt, unsicher, und besagt auch etwas anderes; die Aussage des Hermippus lässt sich weder mit der Thatsache seines lampsacenischen Aufenthalts noch mit demjenigen vereinigen, was uns sonst über den Gleichmuth mitgetheilt wird, mit dem Anaxagoras seine Verurtheilung und Verbannung, ebenso wie andere Unglücksfälle, ertragen habe (b. Diog. II, 10 ff. u. a. s. u.). Die Lampsacener ehrten sein Andenken durch öffentliches Begräbniss, durch Altäre (nach Aelian dem Νοῦς und der Ἀλήθεια gewidmet) und durch eine Jahrhunderte lang bestehende Feier (Alcidamas b. Arist. Rhet. II, 23. 1398 b 15. Diog. II, 14 f. vgl. Plut. praec. ger. reip. 27, 9. S. 820. Ael. V. H. VIII, 19).

3) Dieselbe führt, wie die meisten dieser älteren philosophischen Schriften, den Titel περὶ φύσεως. Ihre Ueberbleibsel bei Schaubach, Schorn und Mullach. Ausser dieser Schrift hätte er nach Vitruv VII, praef. 11 über Scenographie geschrieben, und nach Plut. De exil. 17 g. E. S. 607 verfasste er im Gefängniss eine Schrift, oder wohl richtiger eine

Die Lehre des Anaxagoras ist den gleichzeitigen Systemen des Empedokles und Leucippus nahe verwandt. Ihren gemeinsamen Ausgangspunkt bilden die Sätze des Parmenides über die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens[1]), ihr gemeinsames Ziel die Erklärung des Gegebenen, dessen Vielheit und Veränderlichkeit sie anerkennen; und für diesen Zweck | setzen sie alle eine Mehrheit von Urstoffen voraus, die an sich selbst ewig, unvergänglich und qualitativ unveränderlich, wie das Seiende des Parmenides, durch ihre wech-

Figur, welche sich auf die Quadratur des Kreises bezog. Schorn's Meinung (S. 4), dass der Verfasser der Scenographie ein anderer, gleichnamiger sei, ist gewiss unrichtig; eher könnte man mit Zévort 36 f. annehmen, das scenographische sei in der Schrift von der Natur vorgekommen, und diese demnach, wie Diog. I, 16, gewiss nach Aelteren, angibt, sein einziges Werk gewesen. Von weiteren Schriften finden sich keine bestimmten Spuren (m. s. Schaubach 57 ff. Ritter Gesch. d. jon. Phil. 208). Urtheile der Alten über Anax. bei Schaubach 35 f. vgl. Diog. II, 6.

1) Dass es nämlich diese sind, von denen sie ausgehen, muss ich auch nach den Gegenbemerkungen von Gomperz (Zu Heraklit's Lehre 1037) aufrechthalten. Die Früheren hatten die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Grundstoffe zwar als selbstverständlich vorausgesetzt, aber sie hatten dieselbe weder in der Form eines allgemeinen Grundsatzes behauptet, noch einen Beweis dafür gegeben, noch auch zwischen der Entstehung im absoluten und im relativen Sinn unterschieden; erst Parmenides war es (wie schon S. 411, 3 bemerkt ist), welcher die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens grundsätzlich aussprach und eingehend bewies; und seine Sätze sind es, wie bereits Aristoteles bemerkt (s. o. 847, 1), an welche Leucippus, und in wesentlich gleicher Richtung Empedokles und Anaxagoras, mit Theorieen anknüpfen, die übereinstimmend darauf ausgehen, durch die Unterscheidung zwischen den einfachen Grundstoffen und den zusammengesetzten Dingen, der Ewigkeit der einen und der Vergänglichkeit der andern, dem Grundsatz des Parmenides diejenige nähere Bestimmung und Einschränkung zu geben, welche ihn mit den Thatsachen der Erfahrung in Uebereinstimmung zu bringen geeignet ist. Fragt aber Gomperz, woher es denn komme, dass jene Männer von der eleatischen Leugnung des Werdens so stark beeinflusst wurden, von der der räumlichen Bewegung ganz und gar nicht, so könnte zwar vielleicht schon die Antwort genügen: es komme daher, dass sie die eine für wahr hielten, die andere für falsch. Indessen sagt uns Aristoteles a. a. O., Leucippus habe das Leere gerade desshalb in seine Theorie eingeführt, weil er den Eleaten einräumte, dass ohne dasselbe keine Bewegung möglich sei. Er hat also der eleatischen Leugnung der Bewegung ausreichend Rechnung getragen und einen recht eingreifenden Einfluss von ihr erfahren.

selnde räumliche Zusammensetzung und Trennung alles Gewordene, Vergängliche und Veränderliche hervorbringen. Dagegen unterscheidet sich Anaxagoras von den beiden andern in den näheren Bestimmungen über die Urstoffe und über den Grund ihrer Bewegung. Jene denken sich die ursprünglichen Stoffe ohne die Eigenschaften der abgeleiteten, Empedokles als qualitativ unterschiedene, der Zahl nach begrenzte Elemente, Leucippus als Atome, die an Zahl und Form unbegrenzt, aber qualitativ durchaus gleichartig sind. Anaxagoras umgekehrt verlegt alle Eigenschaften und Unterschiede der abgeleiteten Dinge schon in den Urstoff, und setzt desshalb die ursprünglichsten Stoffe ebenso der Art wie der Zahl nach als unbegrenzt. Wenn ferner Empedokles die Bewegung nur durch die mythischen Gestalten der Liebe und des Hasses, in Wahrheit also gar nicht erklärte, die Atomiker ihrerseits sie rein mechanisch, als eine Folge der Schwere, erklären wollten, so kommt Anaxagoras zu der Ueberzeugung, dass sie nur aus der Wirkung einer unkörperlichen Kraft zu begreifen sei, und er stellt demnach dem Stoffe den Geist als die Ursache aller Bewegung und Ordnung gegenüber. Um diese zwei Punkte dreht sich alles, was uns in philosophischer Beziehung eigenthümliches von ihm bekannt ist.

Die erste Voraussetzung seines Systems liegt, wie bemerkt, in dem Satze von der Undenkbarkeit eines absoluten Werdens. „Von dem Entstehen und Vergehen reden die Hellenen nicht richtig. Denn kein Ding entsteht, noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen wird es zusammengesetzt nnd wieder getrennt. Das Richtige wäre daher, das Entstehen als Zusammensetzung und das Vergehen als Trennung zu bezeichnen." [1]) Anaxagoras weiss sich demnach ein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinn so wenig zu denken,

1) Fr. 22 Schaub. 17 Mull.: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Dass die Schrift des Anaxag. nicht mit diesen Sätzen begann, darf uns natürlich nicht abhalten, den Ausgangspunkt seines Systems in ihnen zu finden.

als Parmenides, wie er denn aus diesem Grund auch behauptet, die Gesammtheit der | Dinge könne sich weder vermehren noch vermindern [1]), und nur ein unrichtiger Sprachgebrauch ist es auch seiner Meinung nach, dass man sich jener Ausdrücke überhaupt bedient [2]); in Wahrheit ist das vermeintliche Werden des neuen und das Aufhören des alten nur die Veränderung eines solchen, das vorher vorhanden war und nachher fortdauert, und diese Veränderung ist nicht eine qualitative, sondern eine mechanische: der Stoff bleibt, was er war, nur die Art seiner Zusammensetzung ändert sich, die Entstehung besteht in der Verbindung, das Vergehen in der Trennung gewisser Stoffe [3]).

Hiemit war eine Mehrheit ursprünglicher Stoffe von selbst

1) Fr. 14: *τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν πλέω· οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί.*

2) Auf den Sprachgebrauch scheint sich auch in dem ebenangeführten Fragment, wie diess schon das *Ἕλληνες* vermuthen lässt, das *νομίζειν* zunächst zu beziehen, welches dem *νόμῳ* des Empedokles und Demokrit (S. 758, 1 Schl. 851, 1) und dem *ἔθος* des Parmenides (V. 54, s. S. 558 unt.) entspricht, und daher mit „glauben" nicht ganz richtig übersetzt wird.

3) Arist. Phys. I, 4. 187 a 26: *ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι* [*τὰ στοιχεῖα*] *διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, „ἦν ὁμοῦ τὰ πάντα" καὶ „τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι", οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν. ἔτι δ' ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τἀναντία· ἐνυπῆρχεν ἄρα* u. s. w. Die Worte: *τὸ γίν.* — *ἀλλοιοῦσθαι* scheinen mir hier ebenso, wie die vorhergehenden, ein in direkter Rede gegebenes Citat zu enthalten, so dass zu übersetzen ist: denn desshalb sagen sie: „es war alles beisammen", und: „Werden heisst: sich verändern", oder sie reden auch von Zusammensetzung und Trennung. Auf diese Worte geht wohl auch gen. et corr. I, 1. 314 a 13: *καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι* (was Philop. z. d. St. S. 3 a u. wiederholt; jedenfalls wird aber dadurch bestätigt, das Anax. das Werden ausdrücklich auf die *ἀλλοίωσις* zurückführte (vgl. auch S. 696 m.); wenn daher Porphyr (b. Simpl. Phys. 163, 16) in der Stelle der Physik die Worte *τὸ γίνεσθαι* u. s. f. statt des Anaxagoras auf Anaximenes beziehen wollte, ist diess gewiss unrichtig. Ueber die *σύγκρισις* und *διάκρισις* s. m. auch Metaph. I. 3 (folg. Anm.) und gen. an. I, 18 (unt. S. 981, 2). Spätere Zeugnisse, welche das des Aristoteles wiederholen, b. Schaubach 77 f. 136 f.

gegeben[1]); während aber Empedokles und die Atomiker die einfachsten Körper für die ursprünglichsten halten, und demnach ihren Urstoffen neben den allgemeinen Eigenschaften aller Materie | theils nur die mathematische Bestimmtheit der Gestalt, theils die einfachen Qualitäten der vier Elemente beilegen, so glaubt Anaxagoras umgekehrt, die individuell bestimmten Körper, wie Fleisch, Knochen, Gold u. s. w., seien das ursprünglichste, die elementarischen dagegen seien ein Gemenge[2]), dessen | scheinbare Einfachheit er daraus erklärt,

1) Und an die Stelle dieser Stoffe mit Tannery Science Hell. 286 f. „Qualitäten" zu setzen, durch deren Verbindung die einzelnen Stoffe entstehen, widerstreitet nicht blos allen unseren Zeugen ohne Ausnahme, sondern es findet auch in den eigenen Aeusserungen des Philosophen keine Stütze. T. verweist auf Fr. 6. 8 (s. u. 984, 2. 985, 2). Allein *τὸ διερὸν, τὸ θερμὸν* u. s. f. heisst nicht: die „Feuchtigkeit, die Wärme" u. s. w., sondern: „das Feuchte" u. s. f., d. h. die mit diesen Eigenschaften versehenen Stoffe, und Anax. selbst nennt das *διερὸν* u. s. f. Fr. 6 *χρήματα*. Davon nicht zu reden, dass die Annahme für sich bestehender Qualitäten in jener Zeit eines unbefangenen Materialismus ohne Analogie wäre.

2) Arist. gen. et corr. I, 1. 314 a 18: *ὁ μὲν γὰρ* (Anaxag.) *τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστου συνώνυμον* [sc. *τῷ ὅλῳ*, wie Philop. z. d. St. 3 a u. richtig erklärt] *τὸ μέρος ἐστίν ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων* (denn sie, die vier Elemente, seien ein Gemenge von ihnen, den bestimmten Körpern). Ganz ähnlich De cœlo III, 3. 302 a 28: *Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖα φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον. τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων.* Dasselbe Simpl. z. d. St. Vgl. Theophr. H. plant. III, 1, 4. Ders. b. Simpl. s. o. 201, 2, vgl. 206, 2. Lucret. I, 834 ff. Alex. Aphr. De mixt. 141 b m vgl. 147 b o. Diog. II, 8 u. a. s. S. 981 f. Hiemit scheint es zwar im Widerspruch zu stehen, wenn Arist. Metaph. I, 3. 984 a 11 sagt: *Ἀναξαγόρας δὲ . . . ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως* (l. *ἁπλῶς*) *δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.* Allein die Worte *καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ* lassen sich

dass wegen der Mischung aller möglichen bestimmten Stoffe keiner von diesen nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit, sondern von allen nur das wahrgenommen werde, worin sie übereinkommen [1]). Jene lassen das Organische sich aus dem Elementarischen bilden, dieser umgekehrt das Elementarische aus den Bestandtheilen des Organischen. ARISTOTELES drückt diess gewöhnlich so aus, dass er sagt, Anaxagoras halte die gleichtheiligen Körper (*τὰ ὁμοιομερῆ*) für die Elemente der Dinge [2]), und Spätere bezeichnen seine Urstoffe

auch so verstehen, dass der Begriff des *ὁμοιομερὲς* durch dieselben von Aristoteles nur in eigenem Namen erläutert werden solle, während zugleich das *σχεδὸν* andeute, dass Anaxagoras nicht alles, was bei Aristoteles unter diesen Begriff fällt, zu den ursprünglichen Stoffen rechnete (BREIER Philos. d. Anax. 40 f. nach ALEXANDER z. d. St.); oder noch besser so, dass dieselben als Rückweisung auf das vorher aus Empedokles angeführte gefasst werden: „denn er behauptet, dass alle gleichtheiligen Körper ebensogut, als (nach Empedokles) die Elemente, nur in der angegebenen Weise, durch Verbindung und Trennung, entstehen" (so BONITZ z. d. St.). Die Stelle will mithin, wie auch SCHWEGLER zu ihr bemerkt, nur dasselbe besagen, wie das S. 978, 1 angeführte Fragment, und wir haben keinen Grund, mit SCHAUBACH S. 81 den bestimmten Aussagen des Aristoteles an den zwei zuerst angeführten Orten zu misstrauen; denn dass PHILOP. gen. et corr. 3 b u. seiner Angabe mit der Behauptung widerspricht, auch die Elemente gehören zu dem Gleichtheiligen, hat nicht viel auf sich, da derselbe diese Ansicht, nach sonstigen Analogieen zu schliessen, gewiss nur aus dem aristotelischen Begriff des Gleichtheiligen geschöpft hat. In den Zusammenhang seiner Lehre passt ohnediess die Vorstellungsweise, welche Aristoteles Anaxagoras beilegt, auf's beste: wie er in der ursprünglichen Mischung aller Stoffe noch gar keine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft hervortreten lässt, so mochte es ihm auch natürlich scheinen, dass nach ihrer ersten unvollkommenen Scheidung nur die allgemeinsten Eigenschaften, die elementarischen, bemerkbar wurden. Uebrigens setzte Anax. (s. u.) die vier Elemente nicht als gleich ursprünglich, sondern zuerst lässt er Feuer und Luft, und erst aus dieser Wasser und Erde sich abscheiden. Wenn HERAKLIT Alleg. hom. 22 S. 46 Anaxagoras die Annahme beilegt, welche sonst dem Xenophanes zugeschrieben wird, dass Wasser und Erde die Elemente aller Dinge (nicht blos „des Menschen", wie GLADISCH Anax. u. d. Isr. 145 sagt) seien, so kam er auf diese unbegreifliche Behauptung wohl nur durch die ebd. angeführten Verse des angeblichen Anaxagoreers Euripides. Bei PLOTIN II, 4, 7 verwandelt in den Worten: *τὸ μῖγμα ὕδωρ ποιῶν* KIRCHHOFF, nach STEINHART, das *ὕδωρ* mit Recht in *ὕλην*.

1) Etwa wie aus der Mischung aller farbigen Lichter das scheinbar farblose Licht entsteht.

2) M. s. ausser dem in der vorletzten Anm. angeführten: gen. anim.

mit dem Namen der Homöomerieen[1]). | Er selbst jedoch kann diese Ausdrücke nicht gebraucht haben[2]), denn sie fehlen

I, 18. 723 a 6 (über die Meinung, dass der Same Theile aller Glieder in sich enthalten müsse): *ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ Ἀναξαγόρου, τῷ μηθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιμερῶν.* Phys. I, 4. 187 a 25: *ἄπειρα τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία* [*ποιεῖ Ἀναξαγ.*]. Ebd. III, 4. 203 a 19: *ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναί φασιν.* Metaph. I, 7. 988 a 28: *Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν* [*ἀρχὴν λέγει*]. De cœlo III, 4 Anf.: *πρῶτον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα* [*τὰ στοιχεῖα*] . . . *θεωρητέον, καὶ πρῶτον τοὺς πάντα τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα ποιοῦντας, καθάπερ Ἀναξαγόρας.* Gen. anim. II, 4 f. 740 b 16. 741 b 13 kann man kaum hieher rechnen.

1) Das Wort findet sich zuerst bei Lucrez, der es aber nicht in der Mehrzahl, für die einzelnen Urstoffe, sondern in der Einzahl, für die Gesammtheit derselben setzt, so dass *ἡ ὁμοιομέρεια* gleichbedeutend mit *τὰ ὁμοιομερῆ* ist (so scheinen mir wenigstens seine Worte am besten verstanden zu werden, etwas anders Breier S. 11, noch anders Woltjer Lucr. phil. 30, 8); im übrigen beschreibt er die Sache wesentlich richtig:

I, 830: *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomeriam* u. s. w.
834: *principio rerum quom dicit homoemerian*, *(al. principium rer. quam d. hom.)*
ossa videlicet e pauxillis atque minutis
ossibus hic, et de pauxillis atque minutis
visceribus viscus gigni, sanguenque creari
sanguinis inter se multis coëuntibus guttis,
ex aurique putat micis consistere posse
aurum, et de terris terram concrescere parvis,
ignibus ex ignis, umorem umoribus esse,
cetera consimili fingit ratione putatque.

Den Plural *ὁμοιομέρειαι* haben erst die Späteren: Plut. Pericl. c. 4: *νοῦν . . . ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.* Sext. Pyrrh. III, 33: *τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν πᾶσαν αἰσθητὴν ποιότητα περὶ ταῖς ὁμοιομερείαις ἀπολείπουσιν.* Math. X, 25, 2: *οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους.* Ebenso § 254. Diog. II, 8: *ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τὸν χρυσὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκεκρίσθαι.* Themist. Phys. 104 Sp. Simpl. Phys. 44, 5. 154, 4. 460, 4. 258 a u. Ald. Philop. Phys. 24, 24. Ders. gen. et corr. 3 b u. Plac. I, 3, 8: *Ἀναξαγ. ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο*, und nachdem die Gründe dieser Annahme besprochen sind: *ἀπὸ τοῦ οὖν ὅμοια τὰ μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσε.*

2) Es hat diess zuerst Schleiermacher (über Diogenes WW. III, 2, 167. Gesch. d. Phil. 43), nachher Ritter (Jon. Phil. 211. 269. Gesch. d. Phil. I, 303), Philippson (*Ὕλη ἀνθρ.* 188 ff.), Hegel (Gesch. d. Phil. I, 359) ausgesprochen, und sodann hat es Breier (Phil. d. Anax. 1—54), welchem

nicht blos in den uns erhaltenen Bruchstücken | seiner Schrift gänzlich[1]), sondern sie finden überhaupt nur im aristotelischen Sprachgebrauch ihre Erklärung[2]). Auch von Elementen hat

sich die Neueren fast ausnahmslos anschliessen, durch eine gründliche Untersuchung dieser ganzen Lehre ausser Zweifel gestellt. Der entgegengesetzten Ansicht sind ausser allen Früheren noch SCHAUBACH S. 89. WENDT zu Tennemann I, 384. BRANDIS a. a. O. 245 (anders Gesch. d. Entw. I, 123). MARBACH Gesch. d. Phil. I, 79. ZÉVORT 53 ff.

1) Da, wo man den Namen der Homöomerieen erwarten sollte, wie Fr. 1. 3. 6. (4), setzt Anaxagoras σπέρματα oder auch unbestimmter χρήματα. Vgl. SIMPL. De cœlo 268 b 37 (Schol. 513 a 39): Ἀναξαγ. τὰ ὁμοιομερῆ οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα, ἅπερ σπέρματα ἐκάλει. Dass dieser sich dennoch des Ausdrucks ὁμοιομέρεια bedient und diesen von Empedokles entlehnt habe (DÜMMLER Akad. 224), müsste durch triftigere Beweise als seinen „vollen hexametrischen Klang“ und das Vorkommen von πολυμέρεια und ὁμοιομέρεια in einem Bericht des AËTIUS über Empedokles plac. V, 26, 4 dargethan werden, um trotz der vielen Gegengründe wahrscheinlich zu sein.

2) Aristoteles bezeichnet nämlich mit dem Namen des Gleichtheiligen solche Körper, die in allen ihren Theilen aus einem und demselben Stoff bestehen, bei denen daher alle Theile einander und dem Ganzen gleichartig sind (vgl. gen. et corr., I, 1 und PHILOP. z. d. St. ebd. I, 10. 328 a ff. part. an. II, 2. 647 b 17, wo ὁμοιομερὲς und τὸ μέρος ὁμώνυμον τῷ ὅλῳ denselben Begriff ausdrücken; ALEX. De mixt. 147 b o.: ἀνομοιομερῆ μὲν τὰ ἐκ διαφερόντων μερῶν συνεστῶτα ὡς πρόσωπον καὶ χείρ, ὁμοιομερῆ δὲ σάρξ τις [τε] καὶ ὀστᾶ, μῦς καὶ αἷμα καὶ φλὲψ, ὅλως ὧν τὰ μόρια τοῖς ὅλοις ἐστὶ συνώνυμα), und er unterscheidet von dem Gleichtheiligen einerseits das Elementarische (doch wird dieses auch wieder zum ὁμοιομερὲς gerechnet, s. o. 980, 2 und De cœlo III, 4. 302 b 17), andererseits das im engern Sinne sogenannte Organische, indem er in der durch diese drei Arten gebildeten Stufenreihe immer das niedrigere als Bestandtheil und Bedingung des höheren aufzeigt: das Gleichtheilige besteht aus den Elementen, das Organische aus den gleichtheiligen Stoffen; zu dem Gleichtheiligen gehören Fleisch, Knochen, Gold, Silber u. s. w., zu dem Ungleichtheiligen oder Organischen das Gesicht, die Hände u. s. f.; m. s. part. anim. II, 1. Gen. an. I, 1. 715 a 9. Meteor. IV, 8. 384 a 30. De cœlo III, 4. 302 b 15 ff. Hist. an. I, 1 Anf.: τῶν ἐν τοῖς ζῴοις μορίων τὰ μέν ἐστιν ἀσύνθετα, ὅσα διαιρεῖται εἰς ὁμοιομερῆ, οἷον σάρκες εἰς σάρκας, τὰ δὲ σύνθετα, ὅσα εἰς ἀνομοιομερῆ, οἷον ἡ χεὶρ οὐκ εἰς χεῖρας διαιρεῖται οὐδὲ τὸ πρόσωπον εἰς πρόσωπα. Weiteres bei BREIER a. a. O. 16 ff. IDELER zur Meteorologie a. a. O., wo auch Belege aus Theophrast, Galen und Plotin gegeben werden, und Th. II b, 476, 5. In der Unterscheidung des Gleichtheiligen und Ungleichtheiligen war schon PLATO Prot. 329 D. 349 C dem Aristoteles vorangegangen; der Ausdruck ὁμοιομερὴς kommt hier, was ein weiterer Beweis seines aristotelischen Ursprungs ist, noch nicht

er gewiss nicht gesprochen, denn diese Bezeichnung haben gleichfalls erst Plato und Aristoteles für die philosophische Sprache festgestellt[1]), und die Urstoffe des Anaxagoras | sind auch dem obigen zufolge etwas anderes, als die Elemente. Seine Meinung ist vielmehr die, welche ihm vielleicht dem Satze von der Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens am allerbesten zu entsprechen schien, dass die Bestandtheile der Dinge nicht blos ihrem Stoffe, sondern auch ihrer qualitativen Bestimmtheit nach ungeworden und unvergänglich seien; und da es nun unendlich viele Dinge gibt, von denen keines dem anderen vollkommen gleich ist, so sagt er, es seien der Samen unzählige, und keiner sei dem andern ähnlich[2]), sondern sie seien verschieden an Gestalt, Farbe und Geschmack[3]). Ob sich diese Behauptung nur auf die ver-

vor, aber die Sache schon sehr bestimmt, wenn es heisst: *πάντα δὲ ταῦτα μόρια εἶναι ἀρετῆς, οὐχ ὡς τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια ὅμοιά ἐστιν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστιν, ἀλλ' ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστι καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια.* Aber an jene umfassende Anwendung dieser Unterscheidung, welche wir bei Aristoteles finden, denkt Plato noch nicht. Wenn Sext. Math. X, 318, den Hippol. Refut. X, 7 ausschreibt, die Homöomerieen „*ὅμοια τοῖς γεννωμένοις*" nennt, will er damit nicht eine Erklärung des Wortes geben, sondern es bezieht sich darauf, dass die Homöomerieen, im Unterschied von den Atomen, die gleichen sinnlichen Qualitäten (Farbe u. s. w.) haben, wie die Dinge.

1) Vgl. S. 759, 1.

2) Fr. 6 (4): *ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ, καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθους οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων* (ausser den eben aufgezählten Stoffen, dem *θερμὸν* u. s. f.) *οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον.* Fr. 13 (6): *ἕτερον οὐδέν* (ausser dem Nus) *ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ ἀπείρων ἐόντων,* und ebenso Fr. 8: *ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐθενὶ ἄλλῳ.* Die unendliche Menge der Urstoffe wird oft erwähnt, z. B. Fr. 1 (s. u. 986, 1) Arist. Metaph. I, 3. 7. Phys. I, 4. III, 4. De cœlo III, 4 (s. o. 980, 2. 981, 2). De Melisso c. 2. 975 b 17 u. a. vgl. Schaubach 71 f. Wenn Cicero Acad. II, 37, 118 den Anaxagoras lehren lässt: *materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas,* so ist diess nur eine verkehrte Uebersetzung des *ὁμοιομερῆ*, das ihm wohl in seiner griechischen Quelle vorlag; es müsste denn, dem *οὐδὲν ἐοικότων* Fr. 6 entsprechend, *dissimiles* zu lesen sein. Für diese Vermuthung könnte man Aug. Civ. D. VIII, 2: *de particulis inter se dissimilibus, corpora dissimilia* (s. u. 927, 1[4]) anführen.

3) Fr. 3 b. Simpl. Phys. 34, 29: *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρη*

schiedenen Klassen der ursprünglichen Stoffe und auf die aus ihnen zusammengesetzten Dinge bezieht, oder ob auch die einzelnen Stofftheilchen derselben Klasse einander noch unähnlich sein sollten, wird nicht angegeben, und diese Frage ist von Anaxagoras wohl überhaupt nicht aufgeworfen worden. Ebenso fehlt jede Spur davon, dass er die unendliche Verschiedenartigkeit der Urstoffe mit allgemeineren metaphysischen Betrachtungen[1] | in Zusammenhang setzte; das wahrscheinlichste ist daher, dass er sie, ebenso wie die Atomiker, nur auf die erfahrungsmässige Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gründete. Unter den entgegengesetzten Eigenschaften der Dinge und der Urstoffe werden namentlich die Bestimmungen des Dünnen und Dichten, des Warmen und Kalten, des Lichten und Dunkeln, des Feuchten und Trockenen hervorgehoben[2]; da aber Anaxagoras die besonderen Stoffe für das ursprünglichste hielt, ohne sie aus Einem Urstoff abzuleiten, so kann die Wahrnehmung dieser allgemeinsten Gegensätze für ihn nicht dieselbe Bedeutung haben, wie für die Physiker der altjonischen Schule oder die Pythagoreer.

δοκεῖν ἐνεῖναι [dieser Lesart, welche Simpl. De cœlo 271 a 31. Schol. 513 b 45 an die Hand gibt, folgen Schaubach, Mullach und Diels mit Recht, das von Brandis S. 242. Schorn S. 21 vertheidigte *ἓν εἶναι* gibt keinen passenden Sinn] *πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις* (hierüber später) *καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.* Ueber die Bedeutung von *ἡδονὴ* s. m. S. 264, 4. 664, 1. Auch hier liesse sich ihm zwar die Bedeutung „Geruch" geben, doch passt „Geschmack" noch besser; das wahrscheinlichste ist aber, dass das Wort ähnlich, wie das deutsche „Schmecken" in einzelnen Dialekten, beide Bedeutungen ohne schärfere Unterscheidung vereinigt.

1) Wie etwa die leibnizische, welche ihm Ritter Jon. Phil. 218. Gesch. d. Phil. I, 307 zutraut, dass jedes Ding seine eigenthümliche Bestimmtheit durch sein Verhältniss zum Ganzen erhalte.

2) Fr. 6, S. 984, 2. Fr. 8 (6): bei der Scheidung der Stoffe *ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν.* Fr. 19 (8): *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.* Weiteres S. 986, 2. Auf diese oder ähnliche Stellen bezieht es sich wohl, wenn Arist. Phys. I, 4 (s. o. 981, 2) die *ὁμοιομερῆ* auch *ἐναντία* nennt (vgl. auch Simpl. Phys. 44, 3. 155, 4.).

Alle diese verschiedenen Körper denkt sich nun Anaxagoras ursprünglich so vollständig und in so kleinen Theilen gemischt, dass keiner von ihnen in seiner Eigenthümlichkeit wahrnehmbar war, und dass mithin die Mischung als Ganzes keine von allen bestimmten Eigenschaften der Dinge zeigte[1]). Auch in den abgeleiteten | Dingen kann aber, wie er glaubt, ihre Trennung nie vollständig sein, sondern jedes muss Theile von allem enthalten[2]), denn wie könnte eines aus dem anderen

1) Fr. 1 (nach Simpl. Phys. 155, 26 am Anfang der Schrift): *ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.* Das erste Sätzchen wiederholt Simpl. 460, 25; was er aber hier weiter beifügt, ist seine eigene Erläuterung, und Schaubach S. 126 durfte kein besonderes Bruchstück daraus machen. Ebenso enthält Fr. 17, b. Diog. II, 6, wie Schorn S. 16. Krische Forsch. 64 f. Mullach 248 mit Recht annehmen, nicht Worte des Anax., sondern eine an den Anfang seiner Schrift sich anschliessende Zusammenfassung seiner Lehre, die sich ebenso bei Hippol. Refut. I, 8, 1 findet. Dagegen hat Simpl. De cœlo 271 a 15 (Schol. 513 b 32) die auch von Mullach übergangenen Worte erhalten: „*ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ.*“ Fr. 6 (4) b. Simpl. 156, 4: *πρὶν δὲ ἀποκρινθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων* u. s. w. (S. 984, 2). Das *ὁμοῦ πάντα*, bei den Alten sprüchwörtlich geworden, wird unendlich oft berührt, z. B. von Plato Phädo 72 C. Gorg. 465 D. Arist. Phys. I, 4 (s. S. 979, 3). Metaph. IV, 4. 1007 b 25. X, 6. 1056 b 28. XII, 2. 1069 b 20 (wozu übrigens Schwegler z. vgl.); andere bei Schaubach 65 ff. Schorn 14 f.

2) Fr. 3, s. S. 984, 3 vgl. Schaubach S. 86. Fr. 5, s. u. 989, 2. Fr. 7 (5) b. Simpl. 164, 22: *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστι οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.* Fr. 8, s. u. 991, 1. Fr. 11 (13) b. Simpl. 176, 29. 175, 12: *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει, οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.* Fr. 12 (6), auf das sich auch Theophr. b. Simpl. Ph. 166, 17 bezieht: *ἐν παντὶ πάντα οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι. ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπωσπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσί τε καὶ ἐλάσσοσι* („und in allem, auch von den aus der ursprünglichen Mischung ausgeschiedenen, d. h. den Einzeldingen, sind verschiedenartige Stoffe, in den kleineren so viel, wie in den grösseren“. Das gleiche ist am Anfang des Fragments so ausgedrückt: *ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ*). Dasselbe bezeugt Aristoteles öfters (s. die folgenden Anmerk.). Alex. De sensu 105 b m. Lucret. I, 875 ff. u. a. s. Schaubach 114 f. 88. 96.

werden, wenn es nicht darin wäre, und wie liesse sich der Uebergang aller, auch der entgegengesetztesten Dinge in einander erklären, wenn nicht alles in allem wäre?[1]) Wenn uns daher ein Gegenstand | irgend eine Eigenschaft mit Ausschluss anderer zu besitzen scheint, so rührt diess nur daher, dass von dem entsprechenden Stoffe mehr in ihm ist, als von den andern, in Wahrheit aber hat jedes Ding Stoffe jeder Art in sich, wenn es gleich nur nach denen genannt wird, die in ihm vorherrschen[2]).

Philop. Phys. 24, 25 drückt diess nicht ganz richtig so aus, dass er sagt, in jeder Homöomerie seien alle andern. Genauer bezeichnet Simpl. Ph. 460, 8 diesen Satz als eine Folgerung aus Anaxagoras' Annahmen.

1) Arist. Phys. III, 4. 203 a 23: *ὁ μὲν* (Anaxag.) *ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον· ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτὲ πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἥδε ἡ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὀστοῦν καὶ οὕτως ὁτιοῦν· καὶ πάντα ἄρα. καὶ ἅμα τοίνυν· ἀρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ πάντων* u. s. w., was Simpl. 460, 6 ff. gut erläutert. Ebd. I, 4 (nach dem S. 979, 3 angeführten): *εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γινόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον . . . τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνόμισαν ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίνεσθαι, διὰ μικρότητα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.* Bestimmter leiten die Placita I, 3, 8 und Simpl. a. a. O. die Homöomerieenlehre aus der Beobachtung her, dass bei der Ernährung die verschiedenen im Körper enthaltenen Stoffe aus den gleichen Nahrungsmitteln sich bilden; dass aber Anaxagoras dabei auch auf die Umwandlung der unorganischen Stoffe Rücksicht nahm, zeigt die bekannte Behauptung, der Schnee sei schwarz (d. h. es sei in ihm neben dem hellen auch dunkles), denn das Wasser, aus dem er bestehe, sei es (Sext. Pyrrh. I, 33. Cic. Acad. II, 23, 72. 31, 100, und nach ihm Lactant. Inst. III, 23. Galen De simpl. medic. II, 1. B. XI, 461 Kühn. Schol. in Iliad. II, 161). Die skeptischen Sätze, welche schon Aristoteles aus der vorliegenden Annahme des Anaxagoras ableitet, werden später besprochen werden. Wenn Ritter I, 307 den Satz: alles sei in allem, darauf zurückführen möchte, dass die Wirksamkeit aller Urbestandtheile in einem jeden sei, so scheint mir diess weder mit den einstimmigen Zeugnissen der Alten, noch mit dem Geist der anaxagorischen Lehre vereinbar.

2) M. s. hierüber ausser den zwei letzten Anm. auch Arist. Metaph. I, 9. 991 a 14 und Alex. z. d. St. Eine Kritik der anaxagorischen Lehre

Diese Vorstellung ist nun allerdings nicht ohne Schwierigkeit. Wollen wir es mit der ursprünglichen Mischung der Stoffe streng nehmen, so könnten die gemischten ihre besonderen Eigenschaften nicht behalten, sondern sie müssten sich zu einer gleichartigen Masse verbinden; wir erhielten mithin statt eines aus zahllosen unterschiedenen Stoffen bestehenden Gemenges einen einzigen Urstoff, welchem von allen Eigenschaften der besonderen Stoffe noch keine zukäme, wie das Unendliche Anaximander's, auf das THEOPHRAST [1]), oder die platonische Materie, auf welche ARISTOTELES [2]) die anaxagorische Mischung zurückführt. Soll | umgekehrt die Bestimmtheit der Stoffe in der Mischung erhalten bleiben, so würde sich bei genauerer Entwicklung, ähnlich wie bei Empedokles, herausstellen, dass diess nur möglich ist, wenn die kleinsten Theile jedes Stoffes nicht weiter getheilt und mit anderen vermischt werden können, und so kämen wir zu den untheilbaren Körpern, die unserem Philosophen gleichfalls von einigen beigelegt werden [3]). Er selbst jedoch ist nicht blos von der An-

über das Sein aller Dinge in allen gibt ARIST. Phys. I, 4. Die Unterscheidung von Stoff und Eigenschaft, deren ich mich im obigen um der Deutlichkeit willen bedient habe, ist dem Anaxagoras selbst natürlich in dieser Weise fremd; s. BREIER S. 48.

1) S. o. S. 201, 2.

2) Metaph. I, 8. 989 a 30 (vgl. BONITZ z. d. St.): *Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν· . . . ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἓν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγὲς) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. ὥστε λέγεται μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον.*

3) Mit ausdrücklichen Worten geschieht diess zwar nirgends, denn SIMPL. Phys. 166, 15 ff. sagt nur, dass die Urstoffe durch eine in's unendliche gehende räumliche Theilung ihre qualitative Beschaffenheit ändern müssten, und bei STOB. Ekl. I, 356 werden offenbar nur durch Schuld der Abschreiber Anaxagoras die Atome und Leucippus die Homöomerieen zugeschrieben, mögen nun die Lemmata, oder was WACHSMUTH vorzieht, diese

nahme eines einheitlichen Urstoffs weit entfernt[1]), sondern er behauptet auch ausdrücklich, dass die Theilung und die Vergrösserung der Körper in's unendliche gehe[2]). Seine Urstoffe | unterscheiden sich daher von den Atomen nicht blos durch ihre qualitative Bestimmtheit, sondern auch durch ihre Theilbarkeit. Nicht minder widerspricht er der zweiten Grundlage der Atomenlehre, wenn er die Voraussetzung des leeren Raumes, freilich mit unzureichenden Gründen, bekämpft[3]). Seine Meinung ist die, dass die verschiedenen Stoffe schlechthin gemischt seien, ohne doch darum Ein Stoff zu werden,

Ausdrücke selbst verwechselt sein. Dagegen scheint Sextus bei den Homöomerieen an kleinste Körper zu denken, wenn er Anaxagoras wiederholt mit den verschiedenen Atomikern, Demokrit, Epikur, Diodorus Kronus, Heraklides und Asklepiades, und seine Homöomerieen mit den *ἄτομοι*, den *ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα*, den *ἄναρμοι ὄγκοι*, zusammenstellt (Pyrrh. III, 32. Math. IX, 363. X, 318, diese Stelle wiederholt von Hippol. Ref. X, 7); ähnlich Math. X, 252 in einem Auszug aus einer pythagoreischen, d. h. neupythagoreischen Schrift, und ebd. 254. Unter den Neueren ist Ritter I, 305 geneigt, die Ursamen für untheilbar zu halten.

1) Wie diess ausser allem andern auch aus der ebenangeführten aristotelischen Stelle erhellt. Zum Ueberfluss möge noch an Phys. III, 4 (s. o. 981, 2), wo die *ἁφή* eben die mechanische Verbindung im Unterschied von der chemischen (der *μίξις*) bezeichnen soll, und an die Erörterung gen. et corr. I, 20. 327 b 31 ff. erinnert werden, bei der Aristoteles die kurz zuvor erwähnte anaxagorische Lehre sichtbar fortwährend im Auge hat. Stob. Ekl. I, 368 sagt daher der Sache nach richtig: *Ἀναξάγ. τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων.*

2) Fr. 5 (15): *οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι.* (l. *τομῇ οὐκ εἶναι*, es ist unmöglich, dass das Seiende durch unendliche Theilung zunichte werde, wie diess andere behaupten; s. o. 591, 2. 612, 2. 850) *ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος* (die Vergrösserung hat ebenso viele Grade, als die Verkleinerung, wörtlich: es gibt ebensoviel grosses als kleines). *πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν. εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ, καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑωυτοῦ μείζονος.* Fr. 12 (16): *τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι.*

3) Arist. Phys. IV, 6. 213 a 22: *οἱ μὲν οὖν δεικνύναι πειρώμενοι ὅτι οὐκ ἔστιν [κενὸν], οὐχ ὃ βούλονται λέγειν οἱ ἄνθρωποι κενὸν, τοῦτ' ἐξελέγχουσιν, ἀλλ' ἁμαρτάνοντες λέγουσιν, ὥσπερ Ἀναξαγόρας καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες. ἐπιδεικνύουσι γὰρ ὅτι ἔστι τι ὁ ἀὴρ, στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀὴρ, καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις.* Vgl. auch S. 768, 1. Lucret. I, 843: *nec tamen esse ulla idem* [Anaxag.] *ex parte in rebus inane concedit, neque corporibus finem esse secandis.*

ähnlich wie diess Empedokles von der Mischung der Elemente im Sphairos behauptet hatte: dass diess aber ein Widerspruch ist, bemerkte er so wenig, als jener.

Soll aber aus diesen Stoffen eine Welt werden, so muss eine ordnende und bewegende Kraft hinzukommen, welche wir uns schon desshalb nur als Eine zu denken haben werden, weil die Welt, die durch sie hervorgebracht worden ist, ein einheitliches System bildet[1]; und diese Kraft kann, wie unser Philosoph glaubt, nur in dem denkenden Wesen, im Geist[2]) liegen. Ueber die Gründe dieser Annahme sprechen sich die Bruchstücke der anaxagorischen Schrift nicht in allgemeiner Weise aus, sie ergeben sich aber aus den Bestimmungen, durch welche der Geist von den Stoffen unterschieden wird. Dieser Bestimmungen sind es drei: Einfachheit des Wesens, Macht und Wissen. Alles andere ist mit allem vermischt, der Geist muss | getrennt von allem für sich sein, denn nur wenn ihm selbst nichts fremdartiges beigemischt ist, kann er alles in seiner Gewalt haben. Er ist das feinste und reinste von allen Dingen, und er ist aus diesem Grund in allen Wesen durchaus gleichartig: von den übrigen Dingen kann keines dem andern gleich sein, weil jedes in eigenthümlicher Weise aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt ist, der Geist dagegen hat keine verschiedenartigen Bestandtheile in sich; er wird daher überall sich selbst gleich sein, es wird in dem einen Wesen mehr, in dem anderen weniger von ihm sein,

1) Wie diess Ditthey Einl. in die Geisteswissensch. I, 205 f. treffend bemerkt; nur dass er dabei auf Anaxagoras' astronomisches System als solches, wie mir scheint, zu viel Gewicht legt. Einerseits tritt nämlich der Gedanke einer einheitlichen weltbildenden Kraft schon vor Anaxagoras sehr nachdrücklich bei solchen auf, deren kosmologische Vorstellungen von den seinigen weit abliegen, wie Xenophanes und Heraklit; andererseits steht das astronomische System des Anaximenes dem des Anaxagoras sehr nahe, ohne dass jener dadurch zu einer andern Einheit des weltbildenden Princips, als der stofflichen, gekommen wäre.

2) So übersetze ich mit andern den anaxagorischen *Νοῦς*, wiewohl beide Ausdrücke in ihrer Bedeutung sich nicht vollständig decken, da unsere Sprache kein genauer entsprechendes Wort bietet. Der nähere Begriff des Nus kann ja jedenfalls nur den eigenen Erklärungen des Anaxagoras entnommen werden. Zum folgenden: Heinze Ueber den *Νοῦς* des Anax. Ber. d. Sächs. Ges. d. Wissensch. 8 Febr. 1890.

aber die geringere Masse des Geistes ist von einer und derselben Beschaffenheit mit der grösseren; die Dinge unterscheiden sich nur durch das Mass, nicht durch die Qualität des ihnen inwohnenden Geistes[1]). Dem Geist muss ferner

1) Fr. 8 (6) b. Simpl. Ph. 164, 24. 156, 13: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται, καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ᾽ ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ᾽ ὅτῳ* (l. *ὅτεων* vgl. Diels zu S. 157, 4) *πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.* Dasselbe wiederholen dann Spätere in ihrer Ausdrucksweise; vgl. Plato Krat. 413 C: *εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐθενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.* Arist. Metaph. I, 8 (s. o. 988, 2). Phys. VIII, 5. 256 b 24: es muss ein unbewegtes Bewegendes geben; *διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνος κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.* De an. I, 2. 405 a 13: *Ἀναξαγόρας δ᾽ . . . ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.* 405 b 19: *Ἀναξ. δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. τοιοῦτος δ᾽ ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν᾽ αἰτίαν, οὔτ᾽ ἐκεῖνος εἴρηκεν, οὔτ᾽ ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν.* Ebd. III, 4. 429 a 18: *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ᾽ ἐστὶν, ἵνα γνωρίζῃ·* (diess des Aristoteles eigene Auslegung.) *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* Unter der Apathie, welche dem Geist in einigen dieser Stellen beigelegt wird, versteht Aristoteles seine Unveränderlichkeit, denn mit *πάθος* bezeichnet er nach Metaph. V, 21 eine *ποιότης καθ᾽ ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται* (vgl. Breier 61 f.). Diese Eigenschaft ist eine unmittelbare Folge von der Einfachheit des Geistes; denn da alle Veränderung nach Anaxagoras in einem Wechsel der Theile besteht, aus denen ein Ding zusammengesetzt ist, so ist das einfache nothwendig unveränderlich. Aristoteles kann daher jene Bestimmung aus den obenangeführten Worten des Anaxagoras erschlossen haben. Doch hat dieser vielleicht auch ausdrücklich davon gesprochen. In dieser qualitativen Unveränderlichkeit liegt aber die räumliche Bewegungslosigkeit, das *ἀκίνητον*, welches Simpl. Phys. 285 a m hier aus Aristoteles einschwärzt, noch nicht. Weitere Zeugnisse, die das aristotelische wiederholen, bei Schaubach 104.

die absolute | Macht über den Stoff zukommen, dessen Bewegung nur von ihm ausgehen kann[1]). Er muss endlich ein unbeschränktes Wissen besitzen[2]), denn nur durch sein Wissen wird er in den Stand gesetzt, alles auf's beste zu ordnen[3]). Der Nus muss mithin einfach sein, weil er sonst nicht allmächtig und allwissend sein könnte, und er muss allmächtig und allwissend sein, damit er der Ordner der Welt sei: die Grundbestimmung der Lehre vom Nus, und diejenige, welche auch die Alten vorzugsweise hervorheben[4]), liegt in dem Be-

1) Nach den Worten „καὶ καθαρώτατον" fährt Anaxagoras Fr. 8 fort: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον, καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Vgl. Anm. 3. 991, 1. Auch die Unendlichkeit, welche ihm in der letztern Stelle beigelegt wird, wird man am ehesten auf die unbegrenzte Macht des Geistes beziehen können; denn eine räumliche Unendlichkeit liess sich dem Nus nicht beilegen; dass andererseits die Bedeutung des Wortes erlauben sollte, in dem ἄπειρον überhaupt die Negation der Ausdehnung zu finden (Heinze a. a. O. 15 f.), kann ich nicht glauben. Das ἄπειρον bildet aber allerdings zu dem παντὸς μοῖραν ἔχειν einen um so auffallenderen Gegensatz, da die Stoffmasse doch auch als unendlich bezeichnet war. Es fragt sich daher, ob statt ἄπειρον, das Simplicius in seiner Handschrift sicher gehabt hat, Anaxagoras nicht ἄμοιρον, im Sinne von οὐδενὸς μοῖραν ἔχον, oder, was ich vorziehe (nach Arist. De an. I, 2), ἁπλόον geschrieben hatte.

2) S. vor. Anm. und im folgenden: καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς (Worte, welche Simpl. auch De cœlo 271 a 20. Schol. 513 b 36 anführt).

3) Anaxagoras fährt fort: καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται (diese 165, 33 mit unerheblicher Abweichung wiederholten Worte will Diels zu S. 156, 25 ändern; mir scheinen sie nicht verderbt zu sein, da ἔσται doch nicht das gleiche ausdrückt, wie ἔμελλεν ἔσεσθαι), πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. M. vgl. hiezu, was S. 260, 3 aus Diogenes angeführt wurde.

4) Plato Phädo 97 B (s. u. 998, 1). Gess. XII, 967 B (ebd.) Krat. 400 A: τί δέ; καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν; Arist. Metaph. I, 4. 984 b 15: die ältesten Philosophen kannten nur stoffliche Ursachen; im weitern Verlaufe stellte es sich heraus, dass zu diesen eine bewegende Ursache hinzukommen müsse; bei fortgesetzter Untersuchung erkannte man endlich, dass beide nicht genügen, weil sich die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufs nicht daraus erklären lasse; νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει

griff der weltbildenden Kraft. | Wir müssen daher annehmen, dass dieses im wesentlichen auch der Punkt sei, von wo aus Anaxagoras zu seiner Lehre gekommen ist. Er wusste sich schon die Bewegung überhaupt aus dem Stoff als solchem nicht zu erklären[1]), noch weit weniger aber die geordnete Bewegung, welche ein so schönes und zweckvolles Ergebniss, wie die Welt, hervorbrachte; auf eine unverstandene Nothwendigkeit oder auf den Zufall wollte er sich gleichfalls nicht berufen[2]), und so nahm er denn ein unkörperliches Wesen an, welches die Stoffe bewegt und geordnet habe. Dass er nämlich wirklich ein solches im Auge hat[3]), lässt sich nicht wohl bezweifeln; denn eben nur hierauf kann der so stark betonte eigenthümliche Vorzug des Geistes vor allem andern, sein Fürsichsein, seine Unvermischtheit, seine absolute Gleichartigkeit, seine Macht und sein Wissen, beruhen; und mag es auch nicht blos der Unbeholfenheit seines Ausdrucks zur Last fallen, wenn der Begriff des Unkörperlichen in seiner Beschreibung nicht rein heraustritt[4]), mag er sich vielmehr den Geist wirklich wie einen feineren, auf räumliche Weise in die

τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον. Plut. Pericl. c 4: *τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην, διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νουν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον, ἐμμεμιγμένον τοῖς ἄλλοις, ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.* Weiteres S. 998 und bei Schaubach 152 ff.

1) Diess erhellt aus der später zu berührenden Bestimmung, dass die ursprüngliche Mischung vor der Einwirkung des Geistes unbewegt gewesen sei; denn in jenem Urzustand stellt sich eben das Wesen des Körperlichen rein für sich dar. Was Arist. Phys. III, 5. 205 b 1 über die Ruhe des Unendlichen anführt, gehört nicht hieher.

2) Dass er beides ausdrücklich abgelehnt habe, wird allerdings nur von Späteren berichtet: Alex. Aphr. De an. 179, 28 (De fato c. 2): *λέγει γὰρ (Ἀναξ.) μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.* Plac. I, 29, 5: *Ἀναξαγ. καὶ οἱ Στωϊκοὶ ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (τὴν τύχην).* Indessen hat diese Angabe der Sache nach nichts unwahrscheinliches, wenn auch die Worte, deren sich unsere Zeugen bedienen, nicht für anaxagorisch zu halten sind. Tzetz. in Il. S. 67 kann dagegen nicht angeführt werden.

3) Wie diess Philop. De an. c. 7 o. 9 u. Prokl. in Parm. VI, 217 Cous. sagen, auch die andern aber, seit Plato, nach ihrem Begriff vom Nus sicher voraussetzen. So namentlich Aristoteles; vgl. S. 991, 1.

4) S. u. und Zévort S. 84 ff.

Dinge eingehenden Stoff vorgestellt haben[1]), so thut diess doch jener Absicht keinen Eintrag[2]). Für die Unkörperlichkeit aber und | für die Zweckthätigkeit bietet unsere Erfahrung keine andere Analogie dar, als die des menschlichen Geistes, und so ist es ganz natürlich, dass Anaxagoras seine bewegende Ursache nach eben dieser Analogie, als denkend, bestimmte. Weil er aber des Geistes zunächst nur für den Zweck der Naturerklärung bedarf, so wird dieses neue Princip weder rein gefasst, noch streng und folgerichtig durchgeführt. Einerseits wird der Geist als für sich seiendes[3]), erkennendes Wesen beschrieben, und so könnte man glauben, schon den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit, der freien, selbstbewussten Subjektivität zu haben; andererseits wird aber auch so von ihm gesprochen, als ob er ein unpersönlicher Stoff oder eine unpersönliche Kraft wäre, er wird das feinste von allen Dingen genannt[4]), es wird von ihm gesagt, dass in den einzelnen Dingen Theile von ihm seien[5]), und es wird das

1) Der Beweis hiefür liegt theils in den Worten λεπτότατον πάντων χρημάτων (Fr. 8, s. S. 991, 1), theils und besonders in dem, was sogleich über das Sein des Geistes in den Dingen zu bemerken sein wird.

2) Denn ähnliche halbmaterialistische Vorstellungen vom Geiste finden sich auch bei solchen, denen der Gegensatz von Geist und Stoff im Princip auf's entschiedenste feststeht; so wird z. B. selbst Aristoteles, wenn er sich die Weltkugel von der Gottheit umschlossen denkt, schwer davon freizusprechen sein. Wenn daher Kern Ueb. Xenophanes S. 24 den Beweis dafür vermisst, dass A. ein Immaterielles, räumlich nicht Ausgedehntes gelehrt habe, und Windelband Gesch. d. alt. Phil. I, 49 den νοῦς schlechtweg als „Denkstoff" behandelt, so trifft diess nicht ganz zur Sache: vollkommen scharf und deutlich hat A. die Immaterialität des Nus freilich nicht gelehrt, aber seine Absicht ist doch, ihn seinem Wesen nach von allem Zusammengesetzten zu unterscheiden. Vgl. hierüber auch Freudenthal Theol. d. Xenoph. 46, 31. Heinze a. a. O. 16 ff.

3) μόνος ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστι (Fr. 8).

4) S. Anm. 1.

5) Fr. 7 (oben S. 986, 2), wo sich auch das zweite νοῦς nach dem vorhergehenden nur von einer μοῖρα νοῦ verstehen lässt. Arist. De an. I, 2. 404 b 1: Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν (über die Natur der Seele). πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ αὐτὸν ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις. M. vgl. dazu, was S. 260, 3. 261, 6 aus Diogenes angeführt wurde.

Mass ihrer Begabung mit den Ausdrücken „grösserer und kleinerer Geist“ bezeichnet[1]), ohne dass ein specifischer Unterschied zwischen den niedrigsten Stufen des Lebens und den höchsten der Vernünftigkeit bemerkt wäre[2]). Kann man nun auch daraus durchaus nicht schliessen, dass Anaxagoras den Geist seiner bewussten Absicht nach unpersönlich gedacht wissen wolle, so werden diese Züge doch beweisen, dass er noch nicht den reinen Begriff der Persönlichkeit hat und auf ihn anwendet; denn ein Wesen, dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen, | könnte nur sehr uneigentlich Persönlichkeit genannt werden; und wenn wir weiter erwägen, dass gerade die unterscheidenden Merkmale des persönlichen Lebens, das Selbstbewusstsein und die freie Selbstbestimmung, dem Nus nirgends beigelegt werden[3]), dass sich sein „Fürsichsein“ zunächst nur auf die Einfachheit des Wesens bezieht[4]), dass endlich auch das Erkennen von den alten Philosophen nicht selten solchen Wesen zugeschrieben wird, die von ihnen zwar vielleicht vorübergehend personificirt, aber nicht ernstlich für Personen, für Individuen gehalten wurden[5]),

1) Fr. 8. s. S. 991.

2) S. vorl. Anm.

3) Denn auch das αὐτοκρατής Fr. 8 und die sinngleichen Ausdrücke der Berichterstatter (s. o. 991, 1) bezeichnen ebenso, wie das S. 992, 1 angeführte, zwar die absolute Macht über den Stoff, aber nicht die Willensfreiheit, und ebenso bezieht sich das Wissen des Nus zunächst auf seine Kenntniss der Urstoffe und des aus ihnen zu bildenden. Ob der Nus selbstbewusstes Ich sei, und ob sein Wirken aus freiem Wollen hervorgehe, hat Anax. ohne Zweifel noch gar nicht gefragt, eben weil er des Nus nur als weltbildender Kraft bedarf.

4) Wie aus dem Zusammenhang des ebenangeführten Fr. 8 deutlich erhellt.

5) So betrachtet Heraklit, und ebenso später die Stoiker, das Feuer zugleich als die Weltvernunft, und der erstere lässt den Menschen aus der ihn umgebenden Luft die Vernunft einathmen; bei Parmenides ist das Denken ein wesentliches Prädikat des Seienden, der allgemeinen körperlichen Substanz; Philolaos beschreibt die Zahl wie ein denkendes Wesen (s. o. 345, 1) und Diogenes (s. o. 261, 6) glaubt alles das, was Anaxagoras vom Geist ausgesagt hatte, ohne weiteres auf die Luft übertragen zu können. Auch Plato gehört hieher, dessen Weltseele zwar nach Analogie der menschlichen, aber doch mit sehr unsicherer Persönlichkeit gedacht ist, und der am Anfang des Kritias den gewordenen Gott, den Kosmos, anruft, dem

so wird die Persönlichkeit | des anaxagorischen Geistes doch wieder sehr unsicher. Das Richtige wird daher am Ende nur das sein, dass Anaxagoras den Begriff des Nus zwar nach der Analogie des menschlichen Geistes bestimmt und ihm im Denken ein Prädikat beigelegt hat, welches streng genommen nur einem persönlichen Wesen zukommt, dass er aber die Frage über seine Persönlichkeit sich noch gar nicht mit Bewusstsein vorlegte und in Folge dessen mit jenen persönlichen Bestimmungen andere verband, die von der Analogie unpersönlicher Kräfte und Stoffe hergenommen sind. Wäre es daher auch richtig, was spätere Zeugen [1]), wahrscheinlich mit Unrecht [2]), behaupten, dass er den Nus als Gottheit bezeichnet habe, so wäre seine Ansicht doch immer nur nach einer Seite theistisch, nach der andern dagegen ist sie naturalistisch, und gerade das ist für sie bezeichnend, dass der Geist hier, trotz seiner grundsätzlichen Unterscheidung vom Körperlichen, doch wieder | als Naturkraft und unter solchen Bestimmungen gedacht wird, wie sie weder einem persönlichen noch einem rein geistigen Wesen zukommen können [3]). |

Sprecher die richtige Erkenntniss zu verleihen. Wenn Wirth (d. Idee Gottes 170) gegen die zwei ersten von diesen Analogieen einwendet, Heraklit und die Eleaten gehen in jenen Bestimmungen über ihr eigentliches Princip hinaus, so wird unsere frühere Darstellung gezeigt haben, wie unrichtig diess ist. Einiges weitere, was ich in den früheren Auflagen gegen ihn bemerkt habe, will ich in der gegenwärtigen nicht wiederholen.

1) Cic. Acad. II, 37, 118: *in ordinem adductas [particulas] a mente divina.* Sext. Math. IX, 6: *νοῦν, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός.* Stob. Ekl. I, 56. Themist. Orat. XXVI. 317 c. Schaubach 152 f.

2) Denn nicht blos die Bruchstücke, sondern auch Aristoteles und Plato, überhaupt die Mehrzahl unserer Zeugen schweigen darüber, und die, welche diese Bestimmung haben, sind in solchen Dingen nicht sehr zuverlässig. Die Frage ist übrigens ziemlich unerheblich, da der Nus der Sache nach jedenfalls der Gottheit entspricht.

3) Mit dem obigen übereinstimmend äussert sich schon Krische Forsch. 65 f.. Dagegen hat ausser Gladisch (Anax. u. d. Isr. 56. XXI u. ö.) auch F. Hoffmann (Ueber die Gottesidee des Anax., Sokr. und Platon. Würzb. 1860. Ztschr. f. Philos. N. F. XL, 1862, S. 2 ff.) nachzuweisen gesucht, dass die Gotteslehre unseres Philosophen reiner Theismus gewesen sei. Allein weder der eine noch der andere von diesen Gelehrten hat gezeigt, wie sich mit dem reinen und folgerichtig durchgeführten Begriff der Persönlichkeit die Behauptung verträgt, dass der Nus an alle lebenden Wesen ver-

Es wird diess noch klarer werden, wenn wir sehen, dass auch die Aussagen über die Wirksamkeit des Geistes an demselben Widerspruch leiden. Sofern der Geist ein erkennendes Wesen sein soll, das aus seinem Wissen und nach seiner Vorherbestimmung[1]) die Welt gebildet hat, musste sich für Anaxagoras eine teleologische Naturansicht ergeben; denn wie der Geist selbst, so musste auch sein Wirken nach Analogie des menschlichen Geistes vorgestellt werden: seine Thätigkeit ist Verwirklichung seiner Gedanken mittelst des Stoffes, Zweckthätigkeit. Aber das physikalische Interesse ist bei unserem Philosophen viel zu stark, als dass er sich wirklich bei dieser Betrachtung der Dinge befriedigen könnte; wie ihm vielmehr die Idee des Geistes zunächst nur durch das Ungenügende

theilt sei, und die verschiedenen Klassen derselben zwar durch das Mass, aber nicht durch die Beschaffenheit dieses ihnen inwohnenden Nus sich unterscheiden; Hoffmann gibt vielmehr S. 25 ausdrücklich zu, dass beides sich nicht vertrage; wenn er aber daraus nur schliesst, wir dürfen Anaxagoras „nicht im Ernste die Lehre zutrauen, dass der Nus ein Wesen sei, das Theile habe und getheilt werden könne, so dass dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen", so heisst diess die Frage auf den Kopf stellen. Was sich Anaxagoras zutrauen lässt, können wir schliesslich doch nur nach seinen eigenen Erklärungen beurtheilen, welche in diesem Fall unzweideutig genug lauten, und wenn sich diese Erklärungen mit einander nicht durchaus vertragen, so können wir daraus nur schliessen, dass sich Anax. die Consequenzen seines Standpunktes nicht durchaus klar gemacht habe. Nur dieses aber ist es, was ich behaupte: ich leugne nicht, dass sich Anax. unter dem Nus ein erkennendes und nach Zweckbegriffen wirkendes Wesen gedacht hat; aber ich leugne, dass er mit dem Begriff eines solchen Wesens alle die Vorstellungen verbunden hat, welche wir mit dem Begriff eines persönlichen Wesens zu verbinden pflegen, und alle die davon ausgeschlossen, welche wir von diesem Begriff ausschliessen; und dass er es so gemacht haben könne (nicht, wie Hoffm. S. 26 sagt, dass er es so gemacht haben müsse), schliesse ich unter anderem auch aus dem Umstand, dass andere namhafte Philosophen es wirklich so gemacht haben. Dieser meiner Annahme „Halbheit" vorzuwerfen (a. a. O. 21), ist seltsam: wenn ich sage, Anaxagoras sei auf halbem Wege stehen geblieben, so ist diess doch etwas anderes, als wenn ich auf halbem Wege stehen bliebe.

1) Diese ist angedeutet in den Worten (S. 992, 3): *ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι διεκόσμησε νοῦς.* Auch von einer welterhaltenden Thätigkeit des Geistes hat Anaxagoras vielleicht gesprochen, vgl. Suid. *Ἀναξαγ.* (dasselbe bei Harpokration *Ἀναξαγ.* Cedren. Chron. 158 C): *νοῦν πάντων φρουρὸν εἶπεν.* Doch folgt nicht, dass er selbst sich des Ausdrucks *φρουρὸς* bedient hat.

der gewöhnlichen Annahmen aufgedrungen ist, so macht er auch nur da Gebrauch von ihr, wo er die physikalischen Ursachen einer Erscheinung nicht zu finden weiss; sobald er dagegen Aussicht hat, mit einer materialistischen Erklärung auszukommen, gibt er ihr den Vorzug: der Geist scheidet die Stoffe, aber er scheidet sie auf mechanischem Wege, durch die Wirbelbewegung, die er hervorbringt; aus der ersten Bewegung entwickelt sich dann alles weitere nach mechanischen Gesetzen, und nur da tritt der Geist als Maschinengott in die Lücke, wo diese mechanische Erklärung den Philosophen im Stich lässt[1]). Noch weniger wird ihm in der | Welt, nachdem

1) Plato Phädo 97 B: ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινὸς, ὡς ἔφη Ἀναξαγόρου, ἀαγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν u. s. w.; allein als ich seine Schrift näher kennen lernte, (98 B) ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ᾠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα u. s. w. Gess. XII, 967 B: καί τινες ἐτόλμων τοῦτό γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, λέγοντες ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν. οἱ δὲ αὐτοὶ πάλιν ἁμαρτάνοντες ψυχῆς φύσεως . . . ἅπανθ' ὡς εἰπεῖν ἔπος ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον· τὰ γάρ δὴ πρὸ τῶν ὀμμάτων πάντα αὐτοῖς ἐφάνη τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων διανεμόντων τὰς αἰτίας παντὸς τοῦ κόσμου. Ganz übereinstimmend äussert sich Aristoteles. Einerseits erkennt er es an, dass in dem Nus ein wesentlich höheres Princip entdeckt sei, dass damit alles auf das Gute oder die Endursache bezogen sei, andererseits klagt aber auch er zum Theil mit den Worten des Phädo, dass in der wirklichen Ausführung des Systems die mechanischen Ursachen sich vordrängen und der Geist nur als Lückenbüsser eintrete. M. s. ausser dem, was S. 992, 4. 994, 5 angeführt wurde, Metaph. I, 3. 984 b 20: οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες (Anax.) ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν (vgl. c. 6 Schl.). XII, 10. 1075 b 8: Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος. XIV, 4. 1091 b 10: τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι . . . Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας. Dagegen nun aber I, 4. 985 a 18: die alten Philosophen haben über die Bedeutung ihrer Principien kein klares

sie einmal vorhanden ist, eine eigenthümliche Rolle zugetheilt. Anaxagoras weiss nicht allein von keinem persönlichen Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, sondern auch von dem Gedanken einer göttlichen Weltregierung überhaupt; von jenem Vorsehungsglauben, welcher für Philosophen, wie Sokrates, Plato und die Stoiker, eine so grosse Bedeutung hatte, | findet sich bei ihm keine Spur[1]), und ebenso fremd ist ihm jene

Bewusstsein; *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτὸν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν* (was sich trotz der allgemeinen Fassung dieses Satzes doch vielleicht lediglich auf das Eingreifen des Geistes zur Erzeugung der ersten Wirbelbewegung bezieht). Ebd. c. 7. 988 b 6: *τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω* (als Endursache) *δ' οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν.* Jüngere Schriftsteller, welche das Urtheil des Plato und Aristoteles wiederholen, führt Schaubach S. 105 f. an. Hier genüge Simpl. Phys. 327, 26: *καὶ Ἀναξ. δὲ τὸν νοῦν ἐάσας, ὥς φησιν Εὔδημος, καὶ αὐτοματίζων* (von dem *αὐτόματον*, der Naturnothwendigkeit, herleitend) *τὰ πολλὰ συνίστησι.*

1) Die Placita I, 7, 5 sagen zwar: *ὁ δὲ Ἀναξαγόρας φησὶν, ὡς εἱστήκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν*, und nachdem sie die entsprechende Darstellung Plato's (im Timäus) berührt haben, fügen sie bei: *κοινῶς οὖν ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων, ἢ καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα· τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῷον . . . ὅλον ὂν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας καὶ ἀφθαρσίας ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων· κακοδαίμων δ' ἂν εἴη ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος ἀχθοφορῶν καὶ μεριμνῶν εἰς τὴν τοῦ κόσμου κατασκευήν.* Um aber in dieser Stelle ein „ausdrückliches und klares Zeugniss Plutarch's" zu sehen, „welches jede weitere Untersuchung überflüssig macht" (Gladisch Anax. u. d. Isr. 123 vgl. 165), müsste man gänzlich vergessen, dass die Placita doch nicht das Werk Plutarch's sind; dass ferner dieser die hier ausgesprochenen Einwürfe gegen den Vorsehungsglauben, und vollends gegen die platonische Fassung desselben, unmöglich erhoben haben könnte; dass man denselben vielmehr ihre epikureische Abkunft beim ersten Blicke mit vollkommener Sicherheit ansieht (m. vgl. in dieser Beziehung mit unserer Stelle Th. III a, 398 f. 428, und über die Herkunft derselben jetzt Diels Doxogr. 58 f.). Der angebliche Plutarch bezeugt aber nicht einmal, was Gl. bei ihm findet; sondern als die eigene Aussage des Anaxagoras gibt er nur das gleiche, wie alle andern: dass der göttliche Nus die Welt gebildet habe; wenn er ihm dagegen deshalb den

teleologische Naturerklärung, welche das Einzelne als solches auf bestimmte Zwecke, und insbesondere auf das Wohl der Menschen als allgemeinsten Weltzweck zurückführt[1]). Was der Geist bei der Weltbildung bezweckt, ist nur die Hervorbringung dieses wohlgeordneten Ganzen. Mag man nun dieses Verhalten | loben oder tadeln, jedenfalls beweist es, dass Anaxagoras die Folgerungen, welche sich aus dem Begriff eines allwissenden, alle Dinge nach Zweckbegriffen ordnenden Weltbildners ergeben würden, nur sehr unvollständig gezogen hat,

Glauben an eine göttliche Fürsorge für die Menschen beilegt, so ist diess lediglich eine Folgerung des Epikureers, welcher dadurch in den Stand gesetzt wird, die herkömmlichen Einwendungen der Schule gegen den Vorsehungsglauben auf ihn anzuwenden; als geschichtliches Zeugniss hat diese Folgerung keinen höheren Werth, als z. B. die gleichfalls epikureische Darstellung bei Cic. N. D. I, 11, 26 (über die Krische Forsch. 66 z. vgl.), derzufolge der Nus ein mit Empfindung und Bewegung versehenes *ζῷον* wäre. Wenn Gladisch (S. 100 f. 118) unserem Philosophen weiter die Sätze in den Mund legt: es sei nichts unordentliches und unvernünftiges in der Natur, der Nus sei als Anordner des Weltalls auch der Urheber alles dessen, was der gewöhnlichen Anschauung nach schlecht ist, so ist auch diess viel mehr, als sich erweisen lässt. Arist. Metaph. XII, 10. 1075 b 10 tadelt zwar an Anax. *τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ*, aber daraus kann man nicht schliessen, dass er auch das Schlechte auf die Ursächlichkeit des Nus zurückführte, sondern ebenso möglich ist es, dass er die Aufgabe, sein Dasein zu erklären, noch gar nicht in Angriff genommen hat, und Metaph. I, 4. 984 b 8 ff. 32 f. spricht sogar unverkennbar für die letztere Ansicht. Dass aber Alex. zu Metaph. 46, 4 Bon. 60, 25 Hayd. sagt: *Ἀναξαγόρᾳ δὲ ὁ νοῦς τοῦ εὖ τε καὶ κακῶς μόνον ἦν ποιητικὸν αἴτιον, ὡς εἴρηκεν* (sc. *Ἀριστοτ.*), würde keinenfalls viel beweisen, da wir hier nur eine Folgerung aus den Grundsätzen des Anax. vor uns hätten, welche zudem nicht sehr bündig wäre (denn Anax. hätte das Schlechte ebensogut, wie Plato, auf den Stoff zurückführen können); es ist jedoch offenbar (wie selbst Gladisch anzunehmen nicht abgeneigt ist) statt des *κακῶς* „*καλῶς*“ zu setzen, denn als Ursache des *εὖ καὶ καλῶς* hatte Arist. Metaph. I, 3. 984 b 10 und Alexander selbst S. 25, 22 B. 33, 13 H. den anaxagorischen Nus bezeichnet. Noch weniger bezeugt Themist. Phys. 413 Sp., „dass nach Anaxagoras nichts unvernünftiges und unordentliches in der Natur stattfinde“, er hält diess dort vielmehr von seinem eigenen Standpunkt aus Anaxagoras entgegen.

1) Es ergibt sich diess schon aus den so eben besprochenen Klagen des Plato und Aristoteles. Dümmler's (Akad. 103 ff.) Versuch, die Geltung dieser Zeugnisse durch den Nachweis einiger teleologischen Erklärungen des Anax. abzuschwächen, wird von Heinze a. a. O. 37 f. mit triftigen Gründen abgelehnt.

dass er mithin auch diesen Begriff selbst nicht rein gefasst, nicht alles, was darin liegt, sich deutlich gemacht haben kann. Die Lehre des Anaxagoras vom Geiste ist so einerseits zwar der Punkt, auf welchem der Realismus der älteren Naturphilosophie über sich selbst hinausführt, andererseits aber steht sie selbst noch mit einem Fusse auf dem Boden dieses Realismus. Der Grund des natürlichen Werdens und der Bewegung wird gesucht, und was der Philosoph findet, ist der Geist; aber weil er dieses höhere Princip zunächst nur für den Zweck der Naturerklärung gesucht hat, weiss er sich seiner erst unvollständig zu bedienen; die teleologische Naturbetrachtung verwandelt sich unmittelbar wieder in die mechanische; Anaxagoras hat, wie Aristoteles sagt, die Endursache, und er gebraucht sie nur als bewegende Kraft.

2. Die Weltentstehung und das Weltgebäude.

Um aus dem ursprünglichen Chaos eine Welt zu bilden, | brachte der Geist zunächst an Einem Punkt dieser Masse eine Kreisbewegung hervor, welche sofort sich ausbreitend immer grössere Theile derselben in ihren Bereich zog, und noch ferner weitere ergreifen wird [1]). Diese Bewegung bewirkte

1) Fr. 8 (s. o. 991, 1): *καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπεὶ δὲ πλεῖον περιχωρεῖ* (wofür wohl mit Ritter zu lesen ist: *ἔπειτε πλεῖον περιεχώρει*). Vgl. S. 1002, 2. Zur Bezeichnung dieser weltbildenden Kreisbewegung bedient sich A. in den Fragmenten immer der Ausdrücke *περιχωρεὶν, περιχώρησις*; dass er auch *δῖνος* dafür sagte, würde aus Aristoph. Wolken 828 auch dann nicht folgen, wenn dieser bei seinem *Δῖνος βασιλεύει τὸν Δί' ἐξεληλακὼς* Anaxagoras im Auge hätte, was sich doch nicht beweisen lässt; denn ihm musste der leucippische *Δῖνος* schon als Masculinum und wegen des Wortspiels mit *Δία* besser passen. Die Welt durch eine Kreisbewegung entstehen zu lassen, veranlasste unsern Philosophen ohne Zweifel ebenso, wie Leucippus, die Voraussetzung (Fr. 8 s. o. 992, 1), dass die gegenwärtige Drehung des Himmelsgebäudes nur die Folge und Fortsetzung der weltbildenden Kreisbewegung sei. Daraus folgte dann, dass er mit Leucippus die letztere, wie (nach S. 1007) die des Himmels, sich als eine von Osten über Süden nach Westen gehende seitliche Drehung um die Weltachse vorstellte, welche letztere vor der Neigung der Erde durch die Erdscheibe in senkrechter Richtung hindurchgieng. Von welchem Punkte der Stoffmasse, aus der unsere Welt besteht, diese Bewegung ausgieng, wird uns nicht gesagt. Dilthey (Einl. in

durch ihre ausserordentliche Geschwindigkeit eine Scheidung der Stoffe, bei welcher dieselben zuerst nach den allgemeinsten Unterschieden des Dichten und Dünnen, des Kalten und Warmen, des Dunkeln und Hellen, des Feuchten und Trockenen[1]) in zwei grosse Massen auseinandertraten[2]), deren Wechselwirkung für die weitere Gestaltung der Dinge von entscheidendem Einfluss ist. Anaxagoras bezeichnete dieselben mit dem Namen des Aethers und der Luft, indem er unter jenem alles warme, lichte und dünne, unter diesem alles kalte,

die Geistesw. I, 205 f.) glaubt, es sei diess der Scheitelpunkt des späteren Himmelsgebäudes, also der Nordpol gewesen; so dass demnach die περιχώρησις eine vom Nordpol aus nach unten gerichtete und sich stetig erweiternde Spirallinie beschreiben würde, und das Weltgebäude die Gestalt eines Kegels hätte, dessen Spitze der Nordpol wäre. Mir scheint gegen diese sinnreiche Vermuthung der Umstand zu sprechen, dass Anax. (s. S. 894, 2. 1007, 3) sagte, die Erde ruhe desshalb an ihrer Stelle, weil sie für die unter ihr befindliche Luft einen Verschluss bilde (ἐπιπωματίζειν) und sie verhindere, nach oben zu entweichen. Denn diess träfe nicht zu, wenn der Raum unter der Erde sich vom Rande der Erdscheibe aus verbreiterte. Es ist mir daher wahrscheinlicher, dass A. das Weltgebäude für eine Kugel hielt, in deren horizontaler Durchschnittsebene die Erdscheibe liege, und demgemäss seine Bildung durch eine vom Mittelpunkt des Ganzen ausgehende und sich gleichmässig nach allen Richtungen fortpflanzende Drehung um eine diesen Mittelpunkt durchschneidende Achse bewirkt werden liess.

1) Denn das Warme und Trockene fällt ihm, wie den übrigen Physikern, mit dem Dünnen und Leichten zusammen; vgl. S. 1003, 1. 4. 984, 2. 985, 2.

2) Fr. 2 b. Simpl. Phys. 55, 30: καὶ γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος. καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος. Fr. 18 (7) b. Simpl. 300, 31: καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι. Fr. 21 (11) b. Simpl. 35, 14: τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος, βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιεῖ. ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι. Fr. 8. 19, s. S. 985, 2. Dass diese Scheidung des μῖγμα in Aether und Luft erst in Folge der περιχώρησις eintrat, und ihr nicht (wie Tannery glaubt, Sci. Hell. 289) schon vorangieng, ergibt sich ausser Fr. 2 auch aus der Erwägung, dass jede Trennung einzelner Stoffe, und vollends so ungeheurer Massen, das ὁμοῦ πάντα aufgehoben hätte. Auch in den S. 1003, 1 aus Fr. 1 angeführten Worten liegt es nicht, diese werden vielmehr nach dem unmittelbar vorangehenden so zu verstehen sein, dass mit allem andern auch Aether und Luft ὁμοῦ waren.

dunkle und schwere zusammenfasste[1]). Das | dichte und feuchte wurde durch den Umschwung in die Mitte, das dünne und warme nach aussen getrieben, wie ja auch sonst in Wasser- oder Luftwirbeln das schwerere nach der Mitte geführt wird[2]). Aus der unteren Dunstmasse schied sich im weiteren Verlaufe das Wasser aus, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde bildete sich durch die Wirkung der Kälte das Gestein[3]). Einzelne Steinmassen, durch die Gewalt des Umschwungs von der Erde weggerissen und im Aether glühend geworden, beleuchten die Erde; diess sind die Gestirne, mit Einschluss der Sonne[4]). Durch die Sonnenwärme wurde die

1) Diese schon von Ritter (Jon. Phil. 276. Gesch. d. Phil. I, 321) und Zèvort 105 f. ausgesprochene Annahme ergibt sich aus den folgenden Stellen. Anax. Fr. 1 (nach dem 986, 1 angeführten): *πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.* Fr. 2 s. vor. Anm. Arist. De cœlo III, 3 (s. o. 980, 2): *ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων . . . διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ᾽ ἐκ τούτων* (Luft und Feuer)· *τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προςαγορεύει ταὐτό.* Theophr. De sensu 59: *ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμὸν τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν· ὥσπερ Ἀναξ. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα.* Dass Anaxagoras unter dem Aether das Feurige verstand, bestätigt Arist. auch De cœlo I, 3. 270 b 24. Meteor. I, 3. 339 b 21. II, 9. 369 b 14; ebenso Plac. II, 13, 3. Simpl. De cœlo 55 a 8. 268 b 43 (Schol. 475 b 32. 513 a 39). Alex. Meteorol. 73 a o. 111 b u. Olympiodor Meteor. 6 a (Arist. Met. ed. Id. I, 140), welche beifügen, A. habe *αἰθὴρ* von *αἴθω* abgeleitet.

2) Fr. 19, s. o. 985, 2 vgl. Arist. De cœlo II, 13. 295 a 9. Meteor. II, 7 Anf. Simpl. De cœlo 235 b 31 ff. Der anaxagorischen Stelle folgt Hippol. Refut. I, 8, weniger genau Diog. II, 8.

3) Fr. 20 (9) b. Simpl. Ph. 179, 8: *ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ· ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.* Die Lehre von den vier Elementen lässt sich weder aus dieser Aeusserung noch aus den aristotelischen Stellen, die S. 980, 2. 981, 3 angeführt wurden, für Anaxagoras gewinnen, in dessen System sie auch einen ganz andern Sinn hätte, als bei Empedokles; vgl. vorl. Anm. und Simpl. De cœlo 269 b 14. 41 (Schol. 513 b 1). 281 a 4.

4) Plut. Lysand. c. 12: *εἶναι δὲ καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον οὐκ ἐν ᾗ πέφυκε χώρᾳ· λιθώδη γὰρ ὄντα βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει καὶ περικλάσει τοῦ αἰθέρος, ἕλκεσθαι δὲ ὑπὸ βίας σφιγγόμενον [—α] δίνῃ καὶ τόνῳ τῆς περιφορᾶς, ὥς που καὶ τὸ πρῶτον ἐκρατήθη μὴ πεσεῖν δεῦρο, τῶν ψυχρῶν καὶ βαρέων ἀποκρινομένων τοῦ παντός.* Plac. II, 13, 3: *Ἀναξαγ. τὸν περικείμενον αἰθέρα πύρινον μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν.*

Erde, welche | anfangs in schlammartigem Zustand war[1]), ausgetrocknet, und das zurückgebliebene Wasser wurde in Folge der Verdunstung bitter und salzig[2]).

Diese Kosmogonie leidet nun freilich an derselben Schwierigkeit, wie alle Versuche, die Entstehung des Weltganzen zu erklären. Wenn einerseits der Stoff der Welt, andererseits die weltbildende Kraft ewig ist, woher kommt es, dass die Welt selbst in einem bestimmten Zeitpunkt angefangen hat zu sein? Diess gibt uns jedoch kein Recht, die Aeusserungen unseres Philosophen, welche durchaus einen zeitlichen Anfang der Bewegung voraussetzen, umzudeuten, und der Meinung des Simplicius[3]) beizutreten, dass Anaxagoras nur um der Anschaulichkeit willen von einem Anfang der Bewegung rede, ohne doch wirklich daran zu glauben[4]). Er selbst trägt das, was er von dem Anfang der Bewegung und dem ursprüng-

τῇ δ' εὐτονίᾳ τῆς περιδινήσεως ἀναρπάζοντα πέτρους ἐκ τῆς γῆς καὶ καταφλέξαντα τούτους ἠστερικέναι. Hippol. a. a. O.: *ἥλιον δὲ καὶ σελ΄νην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς τοῦ αἰθέρος περιφορᾶς.* Dass Anaxag. die Gestirne für Steine und die Sonne insbesondere für eine glühende Masse (*λίθος διάπυρος, μύδρος διάπυρος*) gehalten habe, wird häufig bezeugt. M. vgl. ausser vielen andern, die Schaubach 139 ff. 159 anführt, Plato Apol. 26 D. Gess. XII, 967 C. Xenoph. Mem. IV, 7, 6 f. Nach Diog. II, 11 f. berief er sich für diese Ansicht auf das Vorkommen von Meteorsteinen. Was die Placita über den irdischen Ursprung jener Steinmassen sagen, wird nicht allein durch die plutarchische Stelle bestätigt, sondern man kann sich nach dem ganzen Zusammenhang seiner Ansichten überhaupt nicht denken, wo anders ihm Steine hätten entstehen können, als auf der Erde oder wenigstens in der Erdsphäre. M. s. die zwei letzten Anm. Sonne und Mond sollten gleichzeitig entstanden sein (Eudem. b. Prokl. in Tim. 258 C).

1) Vgl. folg. Anm. und Tzetz. in Il. S. 42.

2) Diog. II, 8. Plac. III, 16, 2. Hippol. Refut. I, 8. Alex. Meteor. 91 b o. bezieht auf unsern Philosophen die Angabe (Arist. Meteor. II, 1. 353 b 13), dass der Geschmack des Seewassers von einigen aus der Beimischung erdiger Bestandtheile hergeleitet werde; nur wird diese Beimischung nicht, wie diess Alexander erst aus der aristotelischen Stelle erschlossen zu haben scheint, vom Durchsickern durch die Erde, sondern von der ursprünglichen Beschaffenheit des Flüssigen herrühren, dessen erdige Theile bei der Verdunstung zurückblieben.

3) Phys. 257 b m. unt.

4) So Ritter Jon. Phil. 250 ff. Gesch. d. Phil. I, 318 f. Brandis I, 250. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 44.

lichen Mischzustande sagt, in keinem anderen Ton vor, als das übrige, und nirgends deutet er mit einem Wort an, dass es anders gemeint sei; Aristoteles[1]) und Eudemus[2]) haben ihn gleichfalls nicht anders verstanden, und es lässt sich wirklich auch nicht absehen, wie er von einer beständigen Zunahme der Bewegung hätte reden können, ohne einen Anfang derselben vorauszusetzen. Simplicius dagegen ist in | diesem Fall ebensowenig ein urkundlicher Zeuge, als da, wo er die Mischung aller Stoffe auf die neuplatonische Einheit, und das erste Auseinandertreten der Gegensätze auf die Ideenwelt deutet[3]); was aber die sachlichen Schwierigkeiten seiner Vorstellungsweise betrifft, so kann Anaxagoras diese so gut übersehen haben, als andere vor und nach ihm. Mit mehr Grund kann man fragen, ob unser Philosoph ein dereinstiges Aufhören der Bewegung, eine Rückkehr der Welt in den Urzustand annahm[4]). Nach den zuverlässigsten Zeugnissen hatte er sich darüber nicht ausdrücklich erklärt[5]); aber seine Aeusserungen über die fortschreitende Ausbreitung der Bewegung[6]) lauten doch nicht so, als ob er an ein dereinstiges Ende derselben gedacht hätte, und in seinem System ist für diese Vorstellung durchaus kein Anknüpfungspunkt zu finden: denn

1) Phys. VIII, 1. 250 b 24: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος [Ἀναξ.], ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

2) Simpl. Phys. 273 a o.: *ὁ δὲ Εὔδημος μέμφεται τῷ Ἀναξαγόρᾳ οὐ μόνον ὅτι μὴ πρότερον οὖσαν ἄρξασθαί ποτε λέγει τὴν κίνησιν, ἀλλ' ὅτι καὶ περὶ τοῦ διαμένειν ἢ λήξειν ποτὲ παρέλιπεν εἰπεῖν, καίπερ οὐκ ὄντος φανεροῦ.*

3) Phys. 34, 18 ff. 157, 16. 461, 10. 257 b u. Ald. s. Schaubach 91 f.

4) Wie diess Stob. Ekl. I, 416 behauptet. Da derselbe Anaxagoras in dieser Beziehung mit Anaximander und andern Joniern zusammenstellt, so werden wir seine Angabe von einem Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung zu verstehen haben.

5) S. Anm. 2 vgl. Arist. Phys. VIII, 1. 252 a 10. Simpl. De cœlo 167 b 13 (Schol. 491 b 10 ff.) kann man für die entgegengesetzte Annahme nicht anführen: denn es heisst hier nur, Anaxagoras scheine die Bewegung des Himmels und die Ruhe der Erde im Mittelpunkt für endlos zu halten; bestimmter sagt Simpl. Phys. 154, 29, er halte die Welt für unvergänglich, aber es fragt sich, ob ihm wirklich eine bestimmte Erklärung darüber vorlag.

6) Oben 1001, 1.

warum sollte der Geist die Welt, wenn er sie einmal zur Ordnung gebracht hat, wieder in's Chaos zurückstürzen? Jene Angabe ist daher wohl nur aus einem Missverständniss dessen entstanden, was Anaxagoras über die Erde und ihre wechselnden Zustände gesagt hatte [1]). Wenn endlich aus einem dunkeln Bruchstück der anaxagorischen Schrift [2]) geschlossen | worden ist, ihr Verfasser habe mehrere dem unsrigen ähnliche Weltsysteme angenommen [3]), so muss ich diese Vermuthung gleichfalls ablehnen. Denn wollten wir auch auf das Zeugniss des Stobäus [4]), dass er die Einheit der Welt gelehrt habe, kein Gewicht legen, so bezeichnet doch auch er selbst die Welt als eine einheitliche [5]), er muss sie mithin als Ein zusammenhängendes Ganzes betrachtet haben, und dieses Ganze kann nur Ein Weltsystem bilden, da die Bewegung der ursprünglichen Masse von Einem Mittelpunkt ausgeht, und bei der Scheidung der Stoffe das gleichartige an Einen und denselben Ort geführt wird, das schwere nach unten, das leichte nach oben. Jenes Bruchstück wird daher nicht auf eine von der unsrigen verschiedene Welt, sondern auf einen Theil dieser unserer Welt, am wahrscheinlichsten auf den Mond, gehen [6]).

1) Nach Diog. II, 10 behauptete er, die Berge um Lampsakus werden einmal in ferner Zukunft von der See bedeckt sein. Vielleicht war er durch ähnliche Beobachtungen, wie Xenophanes (s. S. 542), zu dieser Vermuthung geführt worden.

2) Fr. 4 (10) b. Simpl. Ph. 34, 29. 157, 9: *ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τἄλλα ζῷα ὅσα ψυχὴν ἔχει. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνῳκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἠέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τἄλλα ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεγκάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται.* Dass Simpl. Phys. 27, 17 von ihm redend sich der Mehrzahl *τοὺς κόσμους* bedient, ist ganz unerheblich. Vgl. S. 231, 1.

3) Schaubach 119 f.

4) Ekl. I, 496 (Aëtius).

5) Fr. 11 oben 986, 2.

6) Die Worte, deren weiterer Zusammenhang uns nicht bekannt ist, könnten entweder auf einen von dem unsrigen verschiedenen Erdtheil, oder auf die Erde in einem früheren Zustand, oder auf einen andern Weltkörper bezogen werden. Das erste ist aber nicht wahrscheinlich, da von einem anderen Erdtheil nicht ausdrücklich bemerkt sein würde, dass er auch eine Sonne und einen Mond habe; denn Antipoden, bei denen diese Bemerkung etwa am Platze gewesen wäre, kann Anaxagoras nach seinen Vorstellungen

Jenseits der Welt breitet sich der unendliche Stoff aus, von welchem durch den fortschreitenden Umschwung immer weitere Theile in die Weltordnung hineingezogen werden[1]; von diesem Unendlichen sagte Anaxagoras, es ruhe in sich selbst, weil es keinen Raum ausser sich habe, in den es sich bewegen könnte[2]. |

In seinen Annahmen über die Einrichtung des Weltgebäudes schloss sich Annaxagoras grösstentheils an die ältere jonische Physik an. In der Mitte des Ganzen ruht die Erde als flache Walze, wegen ihrer Breite von der Luft getragen[3]. Um die Erde bewegten sich die Gestirne anfangs seitlich, so dass der uns sichtbare Pol beständig senkrecht über der Mitte der Erdfläche stand; erst in der Folge entstand die schiefe Stellung der Erde, wegen der die Gestirne mit einem Theil ihrer Bahn unter ihr weggehen[4]. Die Ordnung der Gestirne bestimmte Anaxagoras mit der gesammten älteren Astronomie so, dass Sonne und Mond der Erde zunächst stehen; zugleich glaubte er aber, es seien zwischen dem Mond und der Erde noch weitere, uns unsichtbare Körper, und er leitete die Monds-

von der Gestalt der Erde und vom Oben und Unten nicht wohl angenommen haben. Die zweite Erklärung wird durch die Präsensformen *εἶναι, φύειν, χρῶνται* ausgeschlossen. Bleibt somit die dritte allein übrig, so werden wir nur an den Mond denken können, von dem wir auch sonst wissen, dass ihn Anaxagoras für bewohnt erklärt und eine Erde genannt hat. Dass ihm gleichfalls ein Mond zugeschrieben wird, würde dann bedeuten, es verhalte sich ein anderes Gestirn zu ihm wie der Mond zur Erde.

1) S. o. 1001, 1.

2) Arist. Phys. III, 5. 205 b 1: *Ἀναξαγόρας δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς· στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὐτό φησι τὸ ἄπειρον. τοῦτο δὲ ὅτι ἐν αὐτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει.* M. vgl. hiemit, was S. 615 aus Melissus angeführt wurde.

3) Arist. De cœlo II, 13, s. o. 894, 2. Meteor. II, 7. 365 a 26 ff. Diog. II, 8. Hippol. Refut. I, 8. Alex. Meteor. 66 b u. a. bei Schaubach 174 f. Nach Simpl. De cœlo 167 b 13 (Schol. 491 b 10) hätte er als weiteren Grund für das Bleiben der Erde auch die Gewalt des Umschwungs genannt, Simpl. scheint aber hier unbefugter Weise auf ihn zu übertragen, was Arist. von Empedokles sagt; vgl. S. 789, 2. 3.

4) Diog. II, 9. Plac. II, 8. Hippol. I, 8 vgl. S. 266, 6. 897, 2.

finsternisse neben dem Erdschatten auch von ihnen her[1]), wogegen die Sonnenfinsternisse allein vom Durchgang des Mondes zwischen Erde und Sonne herrühren sollen[2]). Die Sonne hielt er für weit grösser, als sie uns erscheint, wenn er auch von der wirklichen Grösse dieses Himmelskörpers noch keine Ahnung hatte[3]). Dass er sie im übrigen als eine glühende Steinmasse bezeichnete, ist schon bemerkt worden. Von dem Mond nahm er an, er habe ähnlich, wie die Erde, Berge und Thäler, und sei von lebenden Wesen bewohnt[4]), und aus dieser | seiner erdartigen Natur erklärte er es, dass sein eigenes Licht (wie es sich bei den Mondsfinsternissen zeigt) nur trübe sei[5]); in seinem gewöhnlichen helleren Schein erkannte er den Abglanz der Sonne, und wenn auch nicht anzunehmen ist, dass er selbst diese Entdeckung gemacht hat[6]), so war er doch jedenfalls einer von den ersten, die ihr in Griechenland Eingang verschafften[7]). Wie er sich den jährlichen Umlauf der Sonne und den monatlichen des Mondes erklärte, lässt

1) Hippol. a. a. O. S. 22. Stob. Ekl. I, 560 (nach Theophrast) auch Diog. II, 11. Vgl. S. 424, 3.

2) Hippol. a. a. O.; ebd. die Bemerkung: *οὗτος ἀφώρισε πρῶτος τὰ περὶ τὰς ἐκλείψεις καὶ φωτισμούς*, vgl. Plut. Nic. c. 23: *ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαῤῥαλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος Ἀναξαγόρας.*

3) Nach Diog. II, 8. Hippol. a. a. O. sagte er, sie sei grösser, nach Plac. II, 21, sie sei vielmal grösser als der Peloponnes, wogegen der Mond (nach Plut. fac. l. 19, 9. S. 932) die Grösse dieser Halbinsel haben sollte.

4) Plato Apol. 26 D: *τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι τὴν δὲ σελήνην γῆν.* Diog. II, 8. Hippol. a. a. O. Plac. II, 25, 9 (s. o. 895, 1) Anaxag. Fr. 4 (s. o. 1006, 2). Aus Stob. I, 564 scheint hervorzugehen, was schon an sich wahrscheinlich ist, dass A. das Gesicht im Monde hierauf bezog; nach Schol. Apoll. Rhod. I, 498 (s. Schaubach 161) vgl. Plut. fac. l. 24, 6 erklärte er die Fabel, dass der nemeïsche Löwe vom Himmel herabgefallen sei, durch die Vermuthung, er möge wohl aus dem Monde stammen.

5) Stob. I, 564. Olympiod. in Meteor. 15 b. I, 200 Id.

6) Parmenides hat sie vor ihm, Empedokles mit ihm vorgetragen; s. o. 577, 1. 789, 8; Thales dagegen wird sie wohl mit Unrecht beigelegt; s. S. 193, 8.

7) Plato Krat. 409 A: *ὃ ἐκεῖνος [Ἀναξ.] νεωστὶ ἔλεγεν, ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς.* Plut. fac. lun. 16, 7. S. 929. Hippol. a. a. O. Stob. I, 558. Nach Plac. II, 28, 2 legte noch der Sophist Antiphon dem Mond eigenes Licht bei.

sich nicht sicher ausmachen[1]). Die Sterne, glühende Massen, wie die Sonne, deren Wärme wir aber wegen ihrer Entfernung und wegen ihrer kälteren Umgebung nicht empfinden[2]), sollen ähnlich, wie der Mond, neben dem eigenen auch ein von der Sonne entlehntes Licht haben, ohne dass in dieser Beziehung zwischen Planeten und Fixsternen unterschieden würde; diejenigen von ihnen, zu welchen dem Sonnenlicht der Zutritt Nachts durch den Erdschatten verwehrt ist, bilden die Milchstrasse[3]). Ihre Umwälzung hat durchaus die Richtung von | Ost nach West[4]). Durch das nahe Zusammentreten mehrerer Planeten entsteht die Erscheinung des Kometen[5]).

Wie Anaxagoras die verschiedenen meteorologischen und elementarischen Erscheinungen erklärte, will ich hier nur kurz andeuten[6]), um mich sofort seinen Ansichten über die lebenden Wesen und insbesondere über den Menschen zuzuwenden.

1) Nur so viel erhellt aus Stob. Ekl. I, 526. Hippol. a. a. O., dass die Umkekr beider von dem Widerstand der vor ihnen hergetriebenen verdichteten Luft abgeleitet wurde, und dass der Mond desshalb öfter, als die Sonne, im Lauf umkehren sollte, weil die letztere durch ihre Hitze die Luft erwärme und verdünne, und so jenen Widerstand schwäche. Vgl. S. 250, 1.

2) Hippol. a. a. O. und oben S. 1003, 4.

3) Arist. Meteor. I, 8. 345 a 25 und seine Ausleger. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O. Plac. III, 1, 7 vgl. S. 897, 8.

4) Plac. II, 16; derselben Meinung war noch Demokrit.

5) Arist. Meteor. I, 6 Anf. Alex. u. Olympiod. z. d. St. s. o. 897, 9. Diog. II, 9. Plac. III, 2, 3. Schol. in Arat. Diosem. 1091 (359).

6) Donner und Blitz soll vom Durchbruch des ätherischen Feuers durch die Wolken herrühren (Arist. Meteor. II, 9. 369 b 12. Alex. z. d. St. 111 b u. Plac. III, 3, 3. Hippol. a. a. O. Sen. nat. qu. II, 19 vgl. II, 12, ungenauer Diog. II, 9), ähnlich die Sturm- und Gluthwinde (τυφῶν und πρηστήρ, Plac. a. a. O.), der übrige Wind von der Strömung der durch die Sonne erwärmten Luft (Hippol. a. a. O.), der Hagel von den Dünsten, welche durch die Sonne erwärmt bis zu einer Höhe aufsteigen, in der sie gefrieren (Arist. Meteor. I, 12. 348 b 12. Alex. Meteor. 85 b o. 86 a m. Olymp. Meteor. 20 b. Philop. Meteor. 106 a I, 229. 233 Id.). Die Sternschnuppen sind Funken, welche dem Feuer in der Höhe durch die Schwingung entsprühen (Stob. Ekl. I, 580. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O.). Der Regenbogen und die Nebensonnen entstehen durch die Brechung der Sonnenstrahlen im Gewölke (Plac. III, 5, 11. Schol. Venet. zu Il. P, 547), die Erdbeben durch das Eindringen des Aethers in die Höhlungen, von welchen die Erde durchzogen sein soll (Arist. Meteor. II, 7 Anf. Alex. z. d. St. 106 b m. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O. Plac. III, 15, 4. Sen. nat. qu. VI, 9. Ammian. Marc. XVII, 7, 11 vgl. Ideler

3. Die organischen Wesen, der Mensch.

Wenn unser Philosoph die Gestirne, im Widerspruch mit der herrschenden Denkweise, zu leblosen Massen herabgesetzt hatte, welche nur mechanisch, durch den Umschwung des Ganzen, vom Geist bewegt werden, so erkennt er dagegen in dem Lebendigen die unmittelbare Gegenwart des Geistes. „In allem sind Theile von allem, ausser dem Geist; in einigem aber ist auch der Geist" [1]). „Was eine Seele hat, das grössere und das kleinere, darin waltet der Geist" [2]). In welcher Weise der Geist in den | Einzelwesen sein könne, hat er ohne Zweifel nicht gefragt; aus seiner ganzen Darstellung und Ausdrucksweise geht aber hervor, dass ihm dabei die Analogie eines Stoffes vorschwebt, der auf räumliche Weise in ihnen ist [3]). Diese Substanz denkt er sich nun, wie früher gezeigt wurde, in allen ihren Theilen durchaus gleichartig, und er behauptet demgemäss, dass sich der Geist des einen Wesens von dem des andern nicht der Art, sondern nur dem Mass nach unterscheide: aller Geist ist sich ähnlich, aber der eine ist grösser, der andere kleiner [4]). Doch folgt daraus nicht, dass er die Unterschiede der geistigen Begabung auf die Verschiedenheit des Körperbaus zurückführen musste [5]). Er selbst redet ja ausdrücklich von einem verschiedenen Mass des G e i s t e s [6]),

Arist. Meteorol. I, 587 f.). Die Flüsse nähren sich neben dem Regen auch von unterirdischen Wassern (Hippol. a. a. O. S. 20). Die Nilüberschwemmungen rühren vom Schmelzen des Schnees auf den äthiopischen Gebirgen her (Diodor I, 38 u. a.). M. s. über diese Punkte Schaubach 170 ff. 176 ff.

1) Fr. 7 s. S. 986, 2.

2) Fr. 8 s. 991, 1. Das κρατεῖν bezeichnet, wie aus dem unmittelbar folgenden erhellt, die bewegende Kraft. Vgl. Arist., oben 994, 5.

3) S. o. 993 f.

4) Vgl. S. 990 f.

5) Wie Tennemann 1. A. I, 326 f. Wendt z. d. St. S. 417 f. Ritter jon. Phil. 290. Gesch. d. Phil. I, 328. Schaubach 188. Zévort 135 f. u. a. glauben.

6) Was ihm freilich die Placita V, 20, 3 in den Mund legen, dass alle lebenden Wesen den thätigen, aber nicht alle den leidenden Verstand haben, kann er unmöglich gesagt haben, und um den eigenthümlichen Vorzug des Menschen vor den Thieren auszudrücken, müsste es gerade umgekehrt lauten. Unser Text scheint verderbt zu sein, und die Angabe statt des νοῦς παθητικὸς sich ursprünglich, freilich in stoischer Terminologie, auf die Sprache,

und diess ist auch nach seinen Voraussetzungen ganz folgerichtig. Auch wenn er sagte, der Mensch sei desshalb das verständigste von allen lebenden Wesen, weil er Hände habe[1]), wollte er den Vorzug einer höheren geistigen Anlage wohl nicht ausschliessen, sondern es ist nur ein gesteigerter Ausdruck für den Werth und die Unentbehrlichkeit dieses Organs[2]). Ebensowenig lässt sich annehmen, dass Anaxagoras die Seele selbst für etwas körperliches, für Luft gehalten habe[3]). Dagegen hat Aristoteles | Recht, wenn er bemerkt, er habe zwischen der Seele und dem Geist nicht unterschieden[4]), und wenn er in dieser Voraussetzung auf die Seele überträgt, was jener zunächst vom Geist sagt, dass er die bewegende Kraft sei[5]). Der Geist ist immer und überall das, was die Materie bewegt; auch wenn ein Wesen sich selbst bewegt, muss er es sein, der die Bewegung hervorbringt, nur nicht mechanisch von aussen, sondern von innen; einem solchen Wesen muss daher der Geist selbst inwohnen, er wird in ihm zur Seele[6]).

den λόγος προφορικὸς bezogen zu haben; vgl. Diels z. d. St. Auch der λόγος ἐνεργητικὸς ist darin wohl aus einem ἐνδιάθετος verschrieben.

1) Arist. part. anim. IV, 10. 687 a 7: Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ, διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον. M. vgl. den Vers bei Syncellus Chron. 149 C, auf den sich dort Anaxagoreer berufen: χειρῶν ὀλλυμένων ἔῤῥει πολύμητις Ἀθήνη.

2) Darauf weist auch, was Plut. De fortuna c. 3 g. E. S. 98 sagt: in körperlicher Beziehung seien uns die Thiere vielfach überlegen, ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες.

3) Plac. IV, 3, 2: οἱ δ' ἀπ Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα [τὴν ψυχήν]. Bestimmter wird diese Annahme bei Stob. Ekl. I, 796. Theod. cur. gr. aff. V, 18. S. 72 Anaxagoras und Archelaos beigelegt. Vgl. Tert. De an. c. 42. Simpl. De an. 39, 26. Bei Philop. De an. B 16 m (Anax. habe die Seele für eine sich selbst bewegende Zahl erklärt) ist mit Brandis Gr.-röm. Phil. I, 264 Ξενοκράτης zu lesen. Vgl. ebd. C 5 o.

4) De an. I, 2, s. o. 994, 5. ebd. 405 a 13: Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε u. s. w. s. o. 991 m. Simpl. De an. 31, 16.

5) A. a. O. 404 a 25: ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς.

6) Vgl. S. 1010.

Diese belebende Wirkung des Geistes erkennt nun Anaxagoras zunächst schon in den Pflanzen, denen er desshalb mit Empedokles und Demokrit Leben und Empfindung beilegt[1]). Die erste Entstehung der Pflanzen erklärte er sich aus den Voraussetzungen seines Systems, indem er annahm, ihre Keime seien aus der Luft gekommen[2]), die ja überhaupt ebenso, wie die übrigen Elemente, ein Gemenge aller möglichen Samen sein soll[3]). Auf dieselbe Art sind ursprünglich auch die Thiere entstanden[4]), | indem die schlammige Erde von den im Aether enthaltenen Keimen befruchtet wurde[5]), wie diess gleichzeitig Empedokles, früher Anaximander und Parmenides, in der Folge Demokrit und Diogenes annahm[6]). Mit Empedokles und Parmenides trifft Anaxagoras auch in seinen Annahmen über die Erzeugung und die Entstehung der Geschlechter zu-

1) So Plut. qu. n. c. 1. S. 911. Ps.-Arist. De plant. c. 1. 815 a 15. b 16 (s. o. S. 792, 2. 908, 2), wo u. a.: *ὁ μὲν Ἀναξαγόρας καὶ ζῷα εἶναι [τὰ φυτὰ] καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι εἶπε, τῇ τε ἀποῤῥοῇ τῶν φύλλων καὶ τῇ αὐξήσει τοῦτο ἐκλαμβάνων.* Nach derselben Schrift c. 2 Anf. schrieb er den Pflanzen auch einen Athem zu; dagegen bezieht sich Arist. De respir. 2. 440 b 30 das *πάντα* nur auf die *ζῷα*.

2) Theophr. H. plant. III, 1, 4: *Ἀναξαγόρας μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα· καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά.* Ob auch jetzt noch Pflanzen auf diese Art entstehen sollen, ist nicht klar. Dass Anax. nach Arist. De plant. c. 2. 817 a 25 die Sonne den Vater und die Erde die Mutter der Pflanzen nannte, ist ganz unerheblich.

3) M. s. hierüber S. 980, 2.

4) Doch scheint ihre höhere Natur darin angedeutet, dass ihre Samen nicht aus der Luft und dem Feuchten, sondern aus dem Feurigen, dem Aether, hergeleitet werden.

5) Iren. adv. haer. II, 14, 2: *Anaxagoras . . dogmatizavit, facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus.* Aehnlich Euripides Chrysip. Fr. 6 (7): die Seele stamme aus ätherischem Samen und kehre nach dem Tod in den Aether zurück, wie der Leib in die Erde, aus der er stamme. Damit streitet nicht, sondern es dient ihm zur Ergänzung, was Hippol. Refut. 1, 8. S. 22 und Diog. II, 9 sagen, jener: *ζῷα δὲ τὴν ἀρχὴν ἐν ὑγρῷ γενέσθαι, μετὰ ταῦτα δὲ ἐξ ἀλλήλων*, dieser: *ζῷα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους· ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων.* Dass diess (nach Plac. II, 8) vor der Neigung der Erdfläche (s. S. 1007) geschehen sei, nahm Anax. vielleicht desshalb an weil die Sonne damals noch ununterbrochen auf die Erde wirken konnte.

6) S. o. 791, 2. 228, 1. 578, 1. 900, 2. 269. Ebenso Archelaos (s. u.) und Euripides b. Diodor I, 7.

sammen [1]). Im übrigen ist uns von seinen Meinungen über die Thiere ausser der Behauptung, dass alle Thiere athmen [2]), nichts, was irgend erheblich wäre, überliefert [3]), und ebenso verhält es sich mit dem wenigen, was | uns über das leibliche Leben des Menschen, ausser dem oben angeführten, mitgetheilt wird [4]). Die Angabe, dass er die Seele bei ihrer Trennung vom Leib untergehen lasse, ist sehr unsicher [5]), und es fragt

1) Nach Arist. gen. anim. IV, 1. 763 b 30. Philop. gen. an. 81 b o. 83 b m. Diog. II, 9. Hippol. a. a. O., wogegen einige Abweichungen bei Censorin Di. nat. 5, 4. 6, 6. 8. Plac, V, 7, 4 nicht in Betracht kommen, nahm er an, nur der Mann gebe den Samen, die Frau blos den Ort für denselben her, und die Knaben stammen aus dem rechten Hoden und dem rechten Theile des Uterus, die Mädchen aus dem linken. Man vgl. hiezu S. 578, 4. 797, 4. Weiter theilt Censorin c. 6 mit, er lasse vom Fötus zuerst das Gehirn entstehen, weil von diesem alle Sinne ausgehen, er lasse den Leib durch die im Samen enthaltene ätherische Wärme gebildet werden (was zu dem S. 1012, 5 angeführten gut passt), er lasse dem Kinde die Nahrung durch den Nabel zugehen. Nach Cens. 5, 2 bestritt er die Meinung seines Zeitgenossen Hippo (s. o. 256, 1), dass der Samen aus dem Mark komme.

2) Arist. De respir. 2. 470 b 30. Die Scholien z. d. St. (hinter Simpl. De an. Venet. 1527) S. 164 b o. 167 a m. Diese Annahme steht bei Diogenes, der sie mit Anax. theilte, mit seiner Ansicht über die Natur der Seele in Verbindung, bei Anaxagoras ist diess nicht der Fall (s. S. 1011), dagegen musste ihm der Gedanke nahe liegen, dass alles, um zu leben, die Lebenswärme einathmen müsse. Vgl. S. 1012, 5.

3) Es gehören hieher nur die Notizen bei Arist. gen. anim. III, 6 Anf., dass er der Meinung war, gewisse Thiere begatten sich durch den Mund, und bei Athen. II, 57 d, dass er das Weisse im Ei die Milch des Vogels genannt habe.

4) Nach Plac. V, 25, 2 sagte er, der Schlaf gehe blos den Körper an, nicht die Seele, wofür er sich wohl auf die Thätigkeit der letzteren im Traume berief; nach Arist. part. an. IV, 2. 677 a 5 leitete er (oder auch nur seine Schüler) die hitzigen Krankheiten von der Galle her.

5) Plac. a. a. O. unter der Ueberschrift: *πότερον ἐστὶν ὕπνος καὶ θάνατος, ψυχῆς ἢ σώματος;* fahren fort: *εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν.* Diese Angabe ist jedoch um so unzuverlässiger, da ebendaselbst Leucippus der Satz beigelegt wird, der Tod gehe nicht die Seele, sondern nur den Leib an, und Empedokles umgekehrt, trotz seinem Unsterblichkeitsglauben, die Behauptung, dass er beide angehe. Dass man freilich andererseits aus dem Ausspruch b. Diog. II, 11. Cic. Tusc. I, 43, 104 (s. u. 1018, 3) nichts schliessen kann, liegt am Tage; eher möchten die Aeusserungen bei Diog. II, 13. Ael. V. H. III, 2 u. a. (s. ebd.), wenn sie geschichtlich sind, beweisen, dass er den Tod als einfache Naturnothwendigkeit auffasste, ohne

sich, ob er sich über diesen Punkt überhaupt erklärt hat. Nach seinen allgemeinen Voraussetzungen müsste man aber allerdings schliessen, der Geist als solcher sei zwar ewig, wie der Stoff, die geistige Individualität dagegen ebenso vergänglich, wie die leibliche.

Unter den Geistesthätigkeiten hatte Anaxagoras, wie es scheint, die des Erkennens vorzugsweise in's Auge gefasst, wie ja auch ihm selbst (s. u.) die Erkenntniss das höchste Lebensziel war. Wiewohl er aber dem Denken vor der sinnlichen Wahrnehmung entschieden den Vorzug gab, scheint er doch von dieser eingehender gehandelt zu haben, als von jenem. Im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme stimmte er Heraklit's Behauptung bei, dass die Sinnesempfindung nicht durch das verwandte, sondern durch das entgegengesetzte hervorgerufen werde. Das gleichartige, bemerkte er, mache auf gleichartiges keinen Eindruck, weil es keine Veränderung in ihm hervorbringe, nur ungleiches wirke auf einander, und aus diesem Grunde sei jede Sinnesempfindung mit einer gewissen Unlust verbunden [1]). Die | hauptsächlichste Bestätigung seiner Annahme glaubte er jedoch in der Betrachtung der einzelnen Sinne zu finden. Wir sehen durch die Abspiegelung der Gegenstände im Augapfel; diese bildet sich aber, wie Anaxagoras annimmt, nicht in dem gleichartigen, sondern in dem andersgefärbten; und da nun die Augen dunkel sind, so

an ein Fortleben nach demselben zu denken, doch wäre auch dieser Schluss unsicher.

1) Theophr. De sensu 1: *περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύο εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ.* Zu jenen gehören Parmenides, Empedokles und Plato, zu diesen Anaxagoras und Heraklit; vgl. S. 716, 2. § 27: *Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ἀπὸ τοῦ ὁμοίου· καθ' ἑκάστην δὲ πειρᾶται διαριθμεῖν.* Nachdem diess im einzelnen nachgewiesen ist, fährt § 29 fort: *ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης·* (dasselbe schon § 17) *ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει. πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει,* wie man diess an besonders starken oder anhaltenden Sinneseindrücken deutlich sehe. Aspas. in Eth. (Comment. in Ar. XIX, a) 156, 14, der Arist. Eth. VII, 15. 1154 b 7 (*ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῶον ὥσπερ καὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν*) mit Recht auf Anaxgoras bezieht, und von diesem aus Theophrast's Ethik auch den Satz anführt, *ὅτι ἐξελαύνει ἡδονὴ λύπην ἥ γε ἐναντία.*

sehen wir am Tage, wenn die Gegenstände erhellt sind; doch ist bei Einzelnen auch das umgekehrte der Fall[1]). Aehnlich verhält es sich mit dem Gefühl und Geschmack: wir erhalten den Eindruck der Wärme und Kälte nur von solchem, das wärmer oder kälter als unser Leib ist; wir empfinden das süsse mit dem sauern, das ungesalzene mit dem salzigen in uns[2]). Ebenso riechen und hören wir das entgegengesetzte mit dem entgegengesetzten; näher entsteht die Geruchsempfindung durch die Einathmung, das Gehör dadurch, dass sich die Töne durch die Höhlung des Schädels zum Gehirn fortpflanzen[3]). In Betreff aller Sinne nahm Anaxagoras an, grössere Sinneswerkzeuge seien geeigneter, das grosse und entfernte, kleinere das kleine und nahe wahrzunehmen[4]). Ueber den Antheil des Geistes an der | Sinnesempfindung scheint er sich nicht näher erklärt, aber doch vorausgesetzt zu haben, dass der Geist das wahrnehmende, die Sinne blosse Werkzeuge der Wahrnehmung seien[5]).

Ist abe rdie sinnliche Wahrnehmung durch die Beschaffenheit der körperlichen Organe bedingt, so lässt sich nicht erwarten, dass sie uns die wahre Natur der Dinge offenbaren werde. Alle Körper sind ja eine Mischung aus den ver-

1) Theophr. a. a. O. § 27.

2) A. a. O. 28 (vgl. 36 ff.), wo diess auch so ausgedrückt wird: die Empfinduug erfolge *κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου· πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐν ἡμῖν.* Zu dem letztern Satze vgl. m. was S. 986 f. aus Anaxagoras, S. 579. 800, 3 aus Parmenides und Empedokles angeführt wurde.

3) A. a. O. Ueber das Gehör und die Töne theilen andere Schriftsteller noch einiges weitere mit. Nach Plac. IV, 19, 6 glaubte Anax., die Stimme entstehe dadurch, dass sich der vom Redenden ausgehende Luftstrom an verdichteter Luft stosse und zu den Ohren zurückkehre, ebenso erklärte er das Echo; nach Plut. qu. conv. VIII, 3, 3, 7 f. Arist. Probl. XI, 33 nahm er an, die Luft werde durch die Sonnenwärme in eine zitternde Bewegung versetzt, wie man diess an den Sonnenstäubchen sehe; von dem dadurch entstehenden Geräusch komme es her, dass man bei Tag weniger scharf höre, als bei Nacht.

4) Theophr. a. a. O. 29 f.

5) Diess scheint aus den Worten Theophrast's De sensu 38 hervorzugehen, der über Klidemus (s. u.) bemerkt, er habe nur von den Ohren angenommen, dass sie die Gegenstände nicht selbst wahrnehmen, sondern die Empfindung an den Nus übermitteln, *οὐχ ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν.*

schiedenartigsten Bestandtheilen; wie könnte sich da in einem Sinnesorgan irgend ein Gegenstand rein abspiegeln? Nur der Geist ist lauter und unvermischt, er allein kann die Dinge scheiden und unterscheiden, er allein kann uns ein wahres Wissen verschaffen. Die Sinne sind zu schwach, um die Wahrheit zu erkennen, wie diess Anaxagoras namentlich daraus bewies, dass wir die kleinen, einem Körper beigemischten Stofftheilchen und die allmählichen Uebergänge von einem Zustand in den entgegengesetzten nicht wahrnehmen[1]). Dass er darum alle Möglichkeit des Wissens bestritten[2]), oder alle Vorstellungen für gleich wahr erklärt habe[3]), lässt sich nicht annehmen, denn er selbst trägt seine Ansichten mit voller dogmatischer Ueberzeugung vor; ebensowenig kann man aus der Lehre von der Mischung aller Dinge mit Aristoteles schliessen, er habe den Satz des Widerspruchs geleugnet[4]), denn seine Meinung ist nicht die, dass Einem und demselben Ding als solchem entgegengesetzte Eigenschaften zukommen, sondern vielmehr die, dass verschiedene Dinge ununterscheidbar ver-

1) Sext. Math. VII, 90: *Ἀ. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις, „ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν“, φησιν, „οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές“* (Fr. 25). *τίθησι δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξαλλαγήν. εἰ γὰρ δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκὸν, εἶτα ἐκ θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεγχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολὰς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας.* Der weitere Grund, dass die Sinne die Bestandtheile der Dinge nicht unterscheiden können, ist in den S. 987, 1 angeführten Stellen und in der Angabe (Plac. I, 3, 9. Simpl. De cœlo 268 b 40. Schol. 513 a 42) angedeutet, die sogenannten Homöomerieen lassen sich nur mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen wahrnehmen.

2) Cic. Acad. I, 12, 44.

3) Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 25: *Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινὰς, ὅτι τοιαῦτ᾽ αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν*, was aber, wenn die Ueberlieferung richtig ist, doch wohl nur besagen würde: die Dinge erhalten für uns eine andere Bedeutung, wenn wir sie aus einem andern Standpunkt betrachten; der Weltlauf werde unsern Wünschen entsprechen oder widersprechen, je nachdem wir eine richtige oder verkehrte Weltansicht haben. Vgl. auch Ritter Jon. Phil. 295 f. Die Aenderung, welche Gladisch Anax. u. d. Isr. 46 mit den Worten des Anaxagoras vornimmt, und die Erklärung, welche er von ihnen gibt, bedarf kaum einer Widerlegung.

4) Metaph. IV, 4. 5. 17. 1007 b 25. 1009 a 22 ff. 1012 a 24. XI, 6. 1063 b 24. Alex. in Metaph. S. 295, 1 Bon.

mengt seien; die Folgerungen aber, welche ein Späterer, mit Recht oder mit Unrecht, aus seinen Sätzen ableitet, darf man ihm selbst nicht unterschieben. Er hält die Sinne zwar für unzureichend, er gibt zu, dass sie uns über das Wesen der Dinge nur unvollkommen unterrichten, aber doch will er von den Erscheinungen auf ihre verborgenen Gründe schliessen [1]), wie er ja auch wirklich auf keinem anderen Wege zu seiner Theorie gelangt ist; und wie der weltschöpferische Geist alle Dinge erkennt, so muss er auch dem Theil desselben, welcher im Menschen ist, seinen Antheil an dieser Erkenntniss zugestehen. Wenn daher gesagt wird, er erkläre die Vernunft für das Kriterium [2]), so ist diess der Sache, wenn auch nicht den Worten nach, richtig. Nähere Bestimmungen über die Natur und die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Denkens hat er aber ohne Zweifel gar nicht versucht [3]).

Das sittliche Leben der Menschen zog Anaxagoras aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in den Kreis seiner wissenschaftlichen Forschung. Es werden wohl einzelne Aussprüche von ihm überliefert, worin er die Betrachtung des Weltgebäudes als die höchste Aufgabe des Menschen bezeichnet [4]), und die Aeusserlichkeit | der gewöhnlichen Lebensansicht zurückweist [5]);

1) S. o. 918, 2.

2) Sext. Math. VII, 91: *Ἀναξ. κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι.*

3) Diess müssen wir aus dem Schweigen der Bruchstücke und aller Zeugen schliessen; auch Philop. De an. C, 1 o. 7 o. legt die aristotelischen Bestimmungen „*ὁ κυρίως λεγόμενος νοῦς ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν*“, „*ὁ νοῦς ἁπλαῖς ἀντιβολαῖς τοῖς πράγμασιν ἀντιβάλλων ἢ ἔγνω ἢ οὐκ ἔγνω*“ unserem Philosophen selbst nicht bei, sondern er bedient sich ihrer nur bei der Erörterung seiner Lehren.

4) Eudem. Eth. I, 5. 1216 a 10 (andere oben S. 973, 2 Schl.) mit einem *φασίν*: Anaxagoras habe auf die Frage, wesshalb das Leben einen Werth habe, geantwortet: *τοῦ θεωρῆσαι* (sc. *ἕνεκα*) *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.* Diog. II, 7: *πρὸς τὸν εἰπόντα· „οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος“; „εὐφήμει ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος“, δείξας τὸν οὐρανόν.* Sein Vaterland nennt er den Himmel entweder, weil er mit seinem Interesse und seinen Gedanken hier zu Hause ist, oder wegen der S. 1012, 5 berührten Annahme über die Entstehung der Seele, oder auch um beides zugleich anzudeuten: dass der Himmel, aus dem unsere Seele stammt, auch der würdigste Gegenstand ihrer Thätigkeit sei.

5) Eudem. a. a. O. c. 4. 1215 b 6: *Ἀναξ. . . . ἐρωτηθεὶς, τίς ὁ εὐ-*

es werden Züge von ihm erzählt, welche einen ernsten und doch milden Charakter[1]), eine grossartige Gleichgültigkeit gegen äusseren Besitz[2]) und eine ruhige Fassung im Unglück[3]) beweisen; aber von wissenschaftlichen Bestimmungen aus diesem Gebiet ist nichts bekannt[4]), und auch die oben erwähnten Aeusserungen sind nicht der Schrift unseres Philosophen entnommen. |

Auch auf die Religion ist er schwerlich näher eingegangen. Die Klage gegen ihn lautete zwar auf Atheismus, d. h. auf Leugnung der Staatsgötter[5]), aber dieser Vorwurf wurde nur

δαιμονέστατος; „οὐθείς, εἶπεν, ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη."

1) Cic. Acad. II, 23, 72 rühmt seine ernste Würde, Plut. Per. c 5 leitet den bekannten Ernst des Perikles von seinem Umgang mit Anaxagoras her, und Aelian V. H. VIII, 13 erzählt von ihm, man habe ihn nie lachen gesehen; andererseits weist auf ein menschenfreundliches Gemüth, was Plut. praec. ger. reip. 27, 9. S. 820. Diog. II, 14 berichten, er habe sich auf seinem Sterbebette statt jeder andern Ehre ausgebeten, dass man den Kindern an seinem Todestag Schulferien gebe.

2) Vgl. was S. 974 m. über die Vernachlässigung seines Vermögens angeführt wurde. Um so unglaubwürdiger ist die Verleumdung b. Tert. Apologet. 46. Themist. orat. II, 30 C gebraucht δικαιότερος Ἀναξαγόρου sprüchwörtlich.

3) Nach Diog. II, 10 ff. hätte er auf die Nachricht von seiner Verurtheilung geantwortet (was aber Diog. II, 35 auch von Sokrates erzählt): „die Athener seien so gut, wie er, von der Natur längst zum Tode verurtheilt"; auf die Bemerkung: „ἐστερήθης Ἀθηναίων", „οὐ μὲν οὖν, ἀλλ' ἐκεῖνοι ἐμοῦ"; auf eine Beileidsbezeugung darüber, dass er in der Verbannung sterben müsse: „es sei überall gleich weit in den Hades" (diess auch bei Cic. Tusc. I, 43, 104); auf die Nachricht vom Tode seiner Söhne: ᾔδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας. Das letztere wird auch von Plut. cons. ad Apoll. 33, S. 118, Panaetius b. Dems. coh. ira 16, S. 463 E und sonst vielfach, aber ausser Anaxagoras auch von Solon und Xenophon erzählt; s. Schaubach S. 53.

4) Die Angabe des Clemens Strom. II, 416 D (Theod. cur. gr. aff. XI, 8. S. 152): Ἀναξαγόραν . . . τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν, ist gewiss nur aus der eudemischen Ethik (oben S. 1017, 4) oder einem Rückschluss aus dem thatsächlichen Verhalten des Philosophen geflossen; der Satz über Lust und Unlust (s. o. 1014, 1 Schl.) wird eher einer anthropologischen als einer ethischen Erörterung angehören.

5) M. s. die S. 975, 4 angeführten Schriftsteller. Iren. II, 14, 2 nennt ihn desshalb, vielleicht aber auch aus Verwechslung mit Diagoras, *Anaxagoras, qui et atheus cognominatus est.*

aus seinen Annahmen über Sonne und Mond abgeleitet, über deren Verhältniss zum Volksglauben er selbst sich wohl kaum ausdrücklich geäussert hatte. Aehnlich verhält es sich ohne Zweifel mit seiner natürlichen Erklärung von Erscheinungen, in denen seine Zeitgenossen Wunder und Vorbedeutungen zu sehen pflegten[1]). Wird er endlich als der erste bezeichnet, welcher die homerischen Mythen moralisch ausdeutete[2]), so scheint mit Unrecht auf ihn übertragen zu werden, was nur von seinen Schülern[3]), namentlich von Metrodor gilt[4]); denn wenn diese allegorische Auslegung der Dichter schon überhaupt mehr im Geschmack der sophistischen Zeit liegt, so passt die moralische Deutung insbesondere gerade für Anaxagoras, welcher der Ethik so geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat, am wenigsten. Von diesem werden wir | annehmen dürfen, dass er sich in seinen Untersuchungen ganz auf die Physik beschränkte.

1) Wie der vielbesprochene Stein von Aegospotamos, b. Diog. II, 11, und der Widder mit Einem Horn, b. Plut. Per. 6.

2) Diog. II, 11: *δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης· ἐπὶ πλέον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρίδωρον τὸν Λαμψακηνὸν γνώριμον ὄντα αὐτοῦ, ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν.* Heraklit Alleg. homer. c. 22. S. 46 gehört nicht hieher.

3) Syncell. Chron. S. 149 C: *ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόριοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς, νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην, ὅθεν καὶ τό· χειρῶν* s. w. s. S. 1011, 1.

4) M. s. über diesen Mann, welchen auch Alex. Meteorol. 91 b o. und Simpl. Phys. 257 b u. als Schüler des Anaxagoras, und der platonische Io 530 C als gefeierten Ausleger der homerischen Gedichte bezeichnet, ausser dem ebenangefürten, Tatian c. Graec. c. 21. S. 262 D: *καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὁμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων. οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν, ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τὰ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις.* Ebensogut, fügt Tatian bei, könnte man auch die kämpfenden Helden für blos symbolische Personen erklären; und wirklich deutete Metr. nach Hesych. *ἀγαμέμν.* Agamemnon auf den Aether; in der Regel muss er aber, wie man eben aus dieser Einwendung Tatian's sieht, bei den menschlichen Figuren in den homerischen Gedichten von der Allegorie keinen Gebrauch gemacht haben.

4. Anaxagoras im Verhältniss zu seinen Vorgängern. Charakter und Entstehung seiner Lehre. Die anaxagorische Schule; Archelaos.

Schon an Empedokles und Demokrit, an Melissus und Diogenes konnten wir bemerken, dass sich im Laufe des fünften Jahrhunderts allmählich eine lebendigere Wechselwirkung und ein vielseitigerer Zusammenhang der philosophischen Schulen und ihrer Lehren bildet. Auch das Beispiel des Anaxagoras bestätigt diese Bemerkung. Dieser Philosoph scheint die meisten von den älteren Lehren gekannt und benützt zu haben; nur dem Pythagoreismus steht er so ferne, dass sich weder eine unmittelbare Einwirkung desselben auf seine Ansichten, noch ein unwillkürliches Zusammentreffen der beiden Systeme behaupten lässt. Dagegen ist der Einfluss der älteren jonischen Physik auf die seinige in seiner Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen[1]), in seinen astronomischen Annahmen[2]), in seinen Vorstellungen über die Erdbildung[3]) und die Entstehung der lebenden Wesen[4]) nicht zu verkennen; auch was er über die Mischung aller Dinge und über die Unbegrenztheit des Stoffes sagt, erinnert an Anaximander und Anaximenes, und wenn es ihm an ebenso schlagenden Berührungspunkten mit Heraklit im einzelnen fehlt[5]), so geht dafür seine ganze Richtung auf die Erklärung der Erscheinungen, deren Wirklichkeit Heraklit lebhafter, als irgend ein anderer anerkannt hatte, der Veränderung, welcher alle Dinge unterworfen sind, und der hieraus sich ergebenden Mannigfaltigkeit. Noch stärker tritt der Einfluss der eleatischen Philosophie bei ihm hervor. Die Sätze des Parmenides über die Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens bilden den Punkt, von dem sein ganzes System ausgeht; mit dem gleichen Philosophen trifft er | in dem Misstrauen gegen die sinnliche

1) S. 1002 vgl. 220. 245, 2.

2) S. 1007 f. vgl. 246 f.

3) S. 1003 vgl. 226. 223, 1.

4) S. 1012.

5) Doch scheinen seine Annahmen über die sinnliche Wahrnehmung (oben S. 1014) heraklitischen Einfluss zu verrathen.

Wahrnehmung, in der Bestreitung des leeren Raumes[1]), und in einzelnen seiner physikalischen Annahmen[2]) zusammen, und höchstens darüber kann man im Zweifel sein, ob ihm diese Lehren unmittelbar von ihrem ersten Urheber, oder erst durch Vermittlung des Empedokles und der Atomiker zukamen.

Diese seine Zeitgenossen sind es nämlich, wie schon früher bemerkt wurde, an welche sich Anaxagoras zunächst anschliesst. Die drei Systeme stellen sich gleichmässig die Aufgabe, die Bildung des Weltganzen, das Werden und Entstehen der Einzelwesen, die Veränderungen und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, ohne dass doch ein absolutes Werden und Vergehen und eine qualitative Veränderung des ursprünglichen Stoffes behauptet, und den parmenideischen Sätzen über die Unmöglichkeit dieser Vorgänge etwas vergeben würde. Zu dem Ende ergreifen sie alle drei den Ausweg, das Entstehen auf die Verbindung, das Vergehen auf die Trennung von Stoffen zurückzuführen, welche ungeworden und unvergänglich in diesem Process nicht ihre Qualität, sondern nur ihren Ort und ihr räumliches Verhältniss ändern. Dabei unterscheiden sie sich aber in ihren näheren Bestimmungen über jene Urstoffe in der schon früher (S. 977 f.) besprochenen Art; und um die zahllosen Unterschiede in der Natur und Zusammensetzung der abgeleiteten Dinge möglich zu machen, nimmt Empedokles an, dass die vier Elemente in unendlich verschiedenen Verhältnissen gemischt seien, die Atomiker, dass der gleichartige Stoff in unendlich viele und verschieden gestaltete Urkörper vertheilt sei, Anaxagoras, dass die unzähligen | Stoffe der verschiedensten Mischung fähig seien: der erste setzt mithin die Urstoffe an Zahl und Artunterschieden begrenzt, aber unendlich theilbar, die Atomiker an Zahl und Gestaltsunterschieden unbegrenzt, aber untheilbar, Anaxagoras an Zahl und Artunterschieden unbegrenzt und in's

1) S. S. 989, 3. Wenn Ritter I, 306 glaubt, dieser Zug könnte auch ohne eleatische Einflüsse blos aus dem Streit gegen Atomiker oder Pythagoreer entstanden sein, so ist mir diess bei dem unverkennbaren sonstigen Zusammenhang der anaxagorischen und parmenideischen Lehre unwahrscheinlich.

2) Vgl. S. 1012, 5. 1013, 1. 1015, 2.

unendliche theilbar. Um endlich die Bewegung zu erklären, auf der alle Entstehung des Abgeleiteten beruht, fügt Empedokles den vier Elementen seine zwei bewegenden Kräfte bei; da aber diese ganz mythische Gestalten sind, so bleibt die Frage nach der natürlichen Ursache der Bewegung unbeantwortet; die Atomiker wollen eine rein natürliche Ursache derselben in Schwere, Druck und Stoss aufzeigen, und damit diese wirken und die unendliche Mannigfaltigkeit der Bewegungen hervorbringen können, schieben sie zwischen die Atome den leeren Raum ein; Anaxagoras glaubt zwar dem Stoff eine bewegende Kraft beifügen zu müssen, aber er sucht diese nicht ausser der Natur und der Wirklichkeit in einem mythischen Gebilde, sondern er erkennt im Geiste den natürlichen Beherrscher und Beweger des Stoffes.

Auch in der weiteren Anwendung seiner Grundsätze auf die Naturerklärung trifft Anaxagoras mit Empedokles und Demokrit vielfach zusammen. Alle drei beginnen mit einer chaotischen Mischung der Urstoffe, aus welcher sie die Welt durch eine in dieser Masse sich erzeugende Wirbelbewegung entstehen lassen. In den Vorstellungen vom Weltgebäude findet sich zwischen Anaxagoras und Demokrit kaum ein erheblicher Unterschied, und wie dieser die drei unteren Elemente für ein Gemenge der verschiedenartigsten Atome hielt, so sah jener in den Elementen überhaupt nur ein Gemenge aller Samen [1]). Wenn endlich alle drei Philosophen in Einzelheiten, wie ihre Annahmen über die Schiefe der Ekliptik [2]), die Beseeltheit der Pflanzen [3]), die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Erdschlamm [4]), Empedokles und Anaxagoras in ihren Vorstellungen über die Erzeugung | und die Entwicklung des Fötus [5]) übereinstimmen, so ist wenigstens der erste und der letzte von diesen Zügen so eigenthümlich,

1) M. vgl. S. 866 f. mit 980 f. Aristoteles gebraucht in beiden Fällen den gleichen Ausdruck: πανσπερμία.

2) S. S. 790, 4. 897, 6. 1007, 4.

3) S. 792, 2. 808, 3. 908, 2. 1012, 1.

4) S. S. 1012, 5. 6.

5) S. S. 797.

dass wir das Zusammentreffen nicht wohl für zufällig halten können.

Steht es aber auch nach diesem wohl ausser Zweifel, dass die genannten Philosophen nicht blos in ihren Ansichten sich verwandt sind, sondern auch geschichtlich auf einander eingewirkt haben, so ist es doch nicht ebenso leicht zu bestimmen, wer die gemeinsamen Sätze zuerst aufgestellt hat. Anaxagoras, Empedokles und Leucippus sind Zeitgenossen, und wer von ihnen mit seinem philosophischen System dem anderen vorangieng, wird uns nicht überliefert. Aristoteles sagt zwar in einer bekannten Stelle von Anaxagoras, er sei dem Alter nach früher, den Werken nach später als Empedokles[1]). Allein ob damit seine Lehre für jünger, oder ob sie nur ihrem Gehalte nach für gereifter, oder ob sie umgekehrt für unvollkommener erklärt werden soll, als die empedokleische, lässt sich nicht sicher ausmachen[2]). Wollen wir

1) Metaph. I, 4. 984 a 11: *Ἀναξαγόρας δὲ . . . τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος.*

2) Die Worte gestatten an sich alle drei Erklärungen. Denn wenn auch, die erste betreffend, Breier Phil. d. Anax. 85 darin freilich Recht hat, dass die *ἔργα* nicht von den Schriften, den *Opera omnia*, verstanden werden können, so hindert doch nichts, zu übersetzen: „seine Leistungen fallen später.“ Da ferner das spätere in der Regel auch ein gereifteres und fortgeschritteneres ist, so kann das *ὕστερος* auch dafür gebraucht sein; und wirklich sagt Arist. c. 8. 989 b 5. 19 gerade von Anaxagoras: wenn man die Consequenz seiner Annahmen ziehe, *ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων . . . βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι*, und unserer Stelle noch genauer entsprechend De coelo IV, 2. 308 b 30: *καίπερ ὄντες ἀρχαιότεροι τῆς νῦν ἡλικίας καινοτέρως ἐνόησαν περὶ τῶν νῦν λεχθέντων.* Andererseits bezeichnet aber das *ὕστερον* auch dasjenige, was einem andern an Werth nachsteht, vgl. Arist. Metaph. V, 11. 1018 b 22: *τὸ γὰρ ὑπερέχον τῇ δυνάμει πρότερον*, und Theophrast b. Simpl. Phys. 26, 7, welcher dem Ausdruck unserer Stelle umgekehrt entsprechend von Plato sagt: *τούτοις ἐπιγενόμενος Πλάτων, τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος, τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος.* Diese Bedeutung gibt Alexander S. 22, 13 Bon. 534 b 17 Br. unseren Worten. Nun enthalten dieselben, so gefasst, allerdings nur einen rhetorischen, nicht einen logischen Gegensatz, denn sachlich kann es nicht im geringsten auffallen, wenn die ältere Ansicht die minder vollkommene ist; aber so gut Theophrast a. a. O. sich so ausdrücken konnte, wie er sich ausdrückt, kann am Ende auch Aristoteles in demselben Sinne das gleiche gesagt haben. Versteht man umgekehrt das *ὕστερος* von dem gereifteren, so erhebt sich das Bedenken, welches auch Alexander geltend macht: dass Ari-

aber die Frage aus dem inneren Verhältniss | der Lehren entscheiden, so werden wir anscheinend nach entgegengesetzten Seiten hingezogen. Einestheils scheint es, die anaxagorische Ableitung der Bewegung aus dem Geiste müsse jünger sein, als ihre mythische Begründung bei Empedokles und ihre rein materialistische Erklärung bei den Atomikern, denn in der Idee des Geistes tritt nicht blos überhaupt ein neues und höheres Princip in die Philosophie ein, sondern dieses Princip ist auch dasjenige, an welches die weitere Entwicklung zunächst anknüpft, wogegen sich Empedokles mit seiner Fassung der bewegenden Kräfte der mythischen Kosmogonie noch annähert, und die Atomiker über den vorsokratischen Materialismus nicht hinausstreben. Auf der andern Seite erscheinen die Annahmen des Empedokles und der Atomiker über die Urstoffe wissenschaftlicher, als diejenigen des Anaxagoras; denn während dieser die Eigenschaften der abgeleiteten Dinge ohne weiteres in die Urstoffe verlegt, suchen jene dieselben aus ihrer elementarischen und atomistischen Zusammensetzung zu erklären; dabei gehen aber die Atomiker desshalb gründlicher zu Werke, weil sie überhaupt nicht bei sinnlich wahrnehmbaren Stoffen stehen bleiben, sondern diese sammt und sonders von einem noch ursprünglicheren herleiten. Dieser Umstand könnte zu der Annahme geneigt machen, dass die Atomistik später, und Empedokles wenigstens nicht früher aufgetreten sei, als Anaxagoras, und dass gerade das Ungenügende seiner Naturerklärung die Atomiker veranlasst habe, den Geist als besonderes Princip neben dem Stoff wieder aufzugeben, und eine einheitliche, streng materialistische Theorie aufzustellen. |

Aber doch hat die entgegengesetzte Ansicht überwiegende

stoteles bei der Frage über die Grundstoffe, um die es sich in unserer Stelle handelt, die Lehre des Anaxagoras unmöglich höher stellen konnte, als die des Empedokles, welcher er selbst folgt. Indessen ist es auch möglich, dass er bei dem Prädikat τοῖς ἔργοις ὕστερος das Ganze der anaxagorischen Lehre im Auge hat, in der er allerdings einen wesentlichen Fortschritt gegen die Früheren erkennt, und mit seiner Bemerkung nur erklären will, wesshalb er Anaxagoras trotz seines höheren Alters erst nach Empedokles nennt.

Gründe für sich. Von Empedokles für's erste ist schon früher[1]) nachgewiesen worden, dass er das Gedicht des Parmenides vor sich gehabt, und dass er aus diesem namentlich dasjenige entnommen hat, was er über die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens sagt. Vergleichen wir nun hiemit die Aeusserungen des Anaxagoras über den gleichen Gegenstand[2]), so zeigt sich, dass diese in Gedanken und Ausdruck mit den empedokleïschen genau übereinstimmen, wogegen zwischen ihnen und den entsprechenden parmenideïschen Versen ein ähnliches Verhältniss nicht stattfindet. Während daher die empedokleïschen Stellen eine Benützung des Parmenides voraussetzen, aus dieser aber ohne Beihülfe des Anaxagoras sich erklären lassen, sind umgekehrt die anaxagorischen aus der Kenntniss des empedokleïschen Gedichts vollständig zu begreifen, ohne dass etwas darin wäre, was auf eine unmittelbare Anlehnung an Parmenides hinwiese. Dieses Verhältniss der drei Darstellungen macht es in hohem Grade wahrscheinlich, dass Empedokles die Behauptung, alles Entstehen sei Verbindung, alles Vergehen Trennung der Stoffe, schon vor Anaxagoras ausgesprochen hat; und diese Vermuthung bestätigt sich uns, wenn wir bemerken, dass dieselbe auch wirklich mit den sonstigen Voraussetzungen des Empedokles besser übereinstimmt als mit denen des Anaxagoras. Denn die Entstehung der Mischung, den Untergang der Entmischung gleichzusetzen, musste zwar einem solchen nahe liegen, welcher als das ursprüngliche die elementarischen Stoffe betrachtete, aus denen sich das besondere nur durch Zusammensetzung bilden lässt, und welcher im Zusammenhang damit die einigende Kraft für die wahrhaft göttliche und wohlthätige, die Mischung aller Stoffe für den seligsten und vollkommensten Zustand hielt; weniger natürlich ist es dagegen, wenn man mit Anaxagoras die besonderen Stoffe für das ursprünglichste, ihre anfängliche Mischung für ein ungeordnetes Chaos und die Scheidung des gemischten für die eigenthümliche | Wirkung des

1) S. 827 f. 797.

2) Oben 978, 1. 979, 1. 2, wozu Empedokles V. 36 ff. 40 ff. 69 ff. 89. 82 (S. 755 f. 758, 1) zu vergleichen sind.

geistigen und göttlichen Wesens erklärt; in diesem Fall müsste vielmehr die Entstehung der Einzelwesen zunächst von der Trennung und erst in zweiter Reihe von der Verbindung der Grundstoffe, ihr Untergang umgekehrt von der Rückkehr derselben in den elementarischen Mischungszustand hergeleitet werden [1]). Unter den übrigen Annahmen des Klazomeniers scheint sich namentlich in dem, was er über die Sinnesempfindung sagte, theils ein Widerspruch gegen Empedokles, theils eine Benützung desselben bemerklich zu machen [2]). Von Empedokles ist daher zu vermuthen, dass er früher, als Anaxagoras, mit seinen philosophischen Ansichten hervortrat, und von diesem bereits benützt wurde.

Ebenso verhält es sich aber wohl auch mit dem Stifter der atomistischen Schule. Demokrit freilich scheint seinerseits manches von Anaxagoras entlehnt zu haben, wie namentlich jene astronomischen Annahmen, in welchen dieser selbst sich an die ältere Theorie des Anaximander und Anaximenes anschliesst [3]). Leucippus dagegen wird wahrscheinlich schon von Anaxagoras berücksichtigt. Wenn dieser die Annahme des leeren Raums ausführlich durch physikalische Versuche widerlegt, wenn er die Einheit der Welt ausdrücklich hervorhebt, und gegen eine Trennung der Urstoffe Einsprache thut [4]), so kann er hiebei kaum einen andern Gegner im Auge haben, als ihn; denn für die Pythagoreer, an die man sonst allein denken könnte, hat die Voraussetzung des Leeren lange nicht diese Bedeutung; auch | Parmenides und Empedokles

1) Steinhart (Allg. L.Z. 1845, Novbr. S. 893 f.) glaubt umgekehrt, die Lehre von der Entstehung der Einzelwesen durch Mischung und Entmischung passe eigentlich gar nicht zu den vier einfachen Urstoffen des Empedokles, sie habe nur das organische Glied einer Lehre sein können, der die physischen Elemente nicht mehr das einfachste waren. Aber was ist denn die Mischung, als Entstehung eines zusammengesetzten aus dem einfacheren? Wenn daher alles durch Mischung entstanden ist, so müssen das ursprünglichste die einfachsten Stoffe sein, wie diess aus diesem Grunde alle mechanischen Physiker ausser Anaxagoras bis auf den heutigen Tag annehmen.

2) M. vgl. S. 1014, 1. 1015, 2 mit 800, 3.

3) S. o. S. 1007, 3. 1020, 2. 894 f.

4) S. o. 989, 3. Fr. 11. s. o. 986, 2.

würdigen sie keiner genaueren Widerlegung; erst die Atomistik scheint eingehendere Erörterungen über die Möglichkeit des leeren Raumes veranlasst zu haben[1]). Nur diese ist es wohl auch, auf welche sich die Bemerkung[2]) bezieht, es könne kein kleinstes geben, da das Seiende durch die Theilung nicht zu nichte gemacht werde; denn sie gerade stützt die Annahme untheilbarer Körper mit der Behauptung, durch unendliche Theilung würden die Dinge vernichtet, wogegen Zeno das letztere zwar gleichfalls angedeutet, aber von dieser Bemerkung eine andere Anwendung gemacht hatte. Wenn endlich Leucippus mit dem Versuche, das Entstehen und Vergehen auf Verbindung und Trennung einfachster Körper zurückzuführen Empedokles wahrscheinlich vorangieng[3]), so wird er damit Anaxagoras noch sicherer vorangegangen sein. Weniger bestimmt lässt sich der Widerspruch des Anaxagoras gegen ein blindes Verhängniss[4]) auf die Atomistik beziehen; doch würde sie auf kein anderes System besser passen. Ich glaube daher, dass auch Leucippus mit seiner Lehre vor Anaxagoras auftrat und von ihm berücksichtigt wurde. Dass dieses der Zeit nach möglich war, wird schon aus unserer früheren Erörterung[5]) hervorgehen[6]). |

Die eigenthümliche philosophische Bedeutung des Anaxagoras beruht auf der Lehre vom Geiste. Mit ihr hängt auch das, was er über den Stoff sagt, so eng zusammen, dass das eine durch das andere bedingt ist. Der Stoff als solcher, wie er sich vor der Einwirkung des Geistes im Urzustande darstellt, kann nur eine chaotische bewegungslose Masse sein, denn alle Bewegung und Sonderung geht vom Geist aus; er muss aber doch schon alle Bestandtheile der abgeleiteten Dinge als solche enthalten; denn der Geist schafft nicht ein neues,

1) Vgl. S. 953 f.

2) S. o. 989, 2. vgl. S. 850. 591.

3) Vgl. S. 958.

4) S. S. 993, 2, wozu S. 871 f. zu vergleichen ist.

5) S. 953 f.

6) Eine weitere Bestätigung könnte man in der Schrift De Melisso c. 2. 976 a 13 finden. Indessen beruht die Annahme, dass es sich hier um eine Aeusserung des Anaxagoras über Melissus handle, wie Apelt z. d. St. zeigt, auf einer sehr unsicheren Conjectur.

sondern er scheidet nur das vorhandene. Ebenso aber auch umgekehrt: der Geist ist nothwendig, weil der Stoff als solcher ungeordnet und unbewegt ist, und die Thätigkeit des Geistes beschränkt sich auf die Sonderung der Stoffe, weil alle Bestimmtheit derselben in ihnen selbst schon gesetzt ist. Das eine ist mit dem anderen so unmittelbar gegeben, dass wir nicht einmal fragen können, welche von beiden Bestimmungen die frühere, welche die spätere sei; sondern diese bestimmte Vorstellung vom Stoff ergab sich nur, wenn eine unkörperliche bewegende Ursache mit dieser bestimmten Wirkungsweise von ihm unterschieden; und die letztere liess sich nur festhalten, wenn das Wesen des Stoffes so und nicht anders aufgefasst wurde. Beide Bestimmungen sind insofern gleich ursprünglich, sie bezeichnen nur die zwei Seiten des Gegensatzes von Geist und Stoff, so wie dieser von Anaxagoras gefasst wird. Fragen wir aber weiter, wie dieser Gegensatz selbst unserem Philosophen entstanden sei, so hat schon unsere frühere Auseinandersetzung[1]) hierauf geantwortet. Die ältere Physik kannte nur körperliche Wesen. Bei diesem Körperlichen weiss sich unser Philosoph nicht zu befriedigen, weil er sich die Bewegung der Natur, die Schönheit und Zweckmässigkeit der Weltordnung nicht daraus zu erklären weiss, zumal da er von Parmenides, Empedokles und Leucippus gelernt hat, dass die körperliche Substanz ein ungewordenes und unveränderliches ist, welches nicht dynamisch von innen, sondern nur mechanisch von aussen bewegt wird. Er unterscheidet demnach den Geist als | bewegende und ordnende Kraft vom Stoffe; und da er nun alle Ordnung durch eine Scheidung des Ungeordneten, alles Wissen durch ein Unterscheiden bedingt findet, so bestimmt er den Gegensatz von Geist und Stoff dahin, dass jener die trennende und unterscheidende Kraft, und desshalb selbst einfach und unvermischt, dieser das schlechthin gemischte und zusammengesetzte sei; eine Bestimmung, welche auch durch die herkömmlichen Vorstellungen vom Chaos und neuestens durch die empedokleïsche und atomistische Lehre vom Urzustand nahe gelegt war. Besteht aber der Stoff ursprünglich in einer

1) S. 992 f.

Mischung aller Dinge, die Wirksamkeit der bewegenden Kraft in der Sonderung, so müssen die Dinge als diese bestimmten Substanzen im ursprünglichen Stoff schon enthalten gewesen sein; an die Stelle der Elemente und der Atome treten die sog. Homöomerieen.

Die Grundbestimmungen des anaxagorischen Systems erklären sich so auf eine ungezwungene Art theils aus den Annahmen früherer und gleichzeitiger Philosophen, theils aus solchen Erwägungen, welche sich seinem Urheber selbst leicht und naturgemäss ergeben konnten. Um so entbehrlicher sind uns die anderweitigen Quellen dieser Lehre, die schon einzelne von den Alten theils bei dem mythischen Wundermann Hermotimus[1]), theils in orientalischer Weisheit[2]) gesucht haben; diese Annahmen haben aber auch an sich selbst so wenig für sich, dass über ihre Grundlosigkeit kaum ein Zweifel obwalten kann. Für eine Abhängigkeit des Anaxagoras von orientalischen Lehren spricht weder eine Ueberlieferung, der wir auch nur das geringste Vertrauen | schenken könnten, noch macht sie der Inhalt seines Systems irgendwie wahrscheinlich[3]).

1) Arist. Metaph. I, 3. 984 b 18, nachdem des Nus erwähnt ist: *φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.* Dasselbe wiederholen Alexander u. a. z. d. St. (Schol. in Ar. 536 b), Philop. z. d. St. f. 2 b. Simpl. Phys. 321 a m. Sext. Math. IX, 7. Elias Cret. in Greg. Naz. orat. 37, S. 831 (bei Carus Nachg. W. IV, 341), ohne doch für ihre Angabe eine andere Quelle zu haben, als die aristotelische Stelle.

2) Dahin gehört die Angabe, welche schon S. 973, 2 erwähnt wurde, Anaxagoras sei im Orient, namentlich in Aegypten gewesen, und die Hypothesen von Gladisch (Die Rel. und die Philosophie. Anaxag. und die Israeliten) und einigen Aelteren (worüber Anax. u. d. Isr. S. 4 z. vgl.), welche ihn mit dem Judenthum in Zusammenhang bringen wollten.

3) Wie ungenügend die Zeugnisse für Anaxagoras' Anwesenheit in Aegypten sind, geht schon aus ihrer S. 973, 2 gegebenen Zusammenstellung hervor. Keines derselben reicht über das letzte Jahrzehend des 4ten christlichen Jahrhunderts hinauf; nicht einmal Valerius Maximus redet von einer Reise nach Aegypten, sondern nur von einer *diutina peregrinatio*, während der Anaxagoras' Güter verödet seien, und es ist sehr möglich, dass er oder seine Quelle dabei nur an Anaxagoras' Aufenthalt in Athen und Lampsakus gedacht hat; hätte er aber auch Aegypten als das Ziel dieser Reise bezeichnet, so würde sein Zeugniss immer noch leicht genug wiegen, und der Ausspruch über das Grabmal des Mausolus, welchen Diog. II, 10 un-

Hermotimus aber ist unverkennbar nicht eine geschichtliche, dem Anaxagoras gleichzeitige Person, sondern eine durchaus fabelhafte Gestalt der Vorzeit, welche nur der müssige Scharfsinn späterer Gelehrten mit unserem Philosophen zusammengestellt hat[1]). Wir werden daher | von diesen Vermuthungen

serem (19 Olympiaden vor dessen Erbauung gestorbenen) Philosophen in den Mund legt, würde ihm gleichfalls keine Verstärkung bringen. Erwägt man nun vollends, wie geneigt die Griechen seit dem Zeitalter des Anaxagoras waren, ihre wissenschaftlichen Grössen mit Aegypten in Verbindung zu setzen, wie unwahrscheinlich es daher ist, dass eine ägyptische Reise dieses Philosophen, wenn man von ihr wusste, unerwähnt geblieben wäre, so wird man aus dem vollständigen Stillschweigen aller älteren Berichterstatter darüber nur den Schluss ziehen können, es sei von ihr nicht das geringste bekannt gewesen. — Was die Hypothese von Gladisch betrifft, so habe ich mich über die allgemeinen Voraussetzungen und das Gesammtergebniss derselben schon S. 28 ff. ausgesprochen. An der Umdeutung des Thatbestandes im Interesse willkürlicher Combinationen, welche ihm dort vorgeworfen wurde, hat er es auch im vorliegenden Fall nicht fehlen lassen. So wird z. B. der alttestamentlichen Dogmatik nicht blos (S. 19 ff.) eine präexistirende Materie (für welche Gl. u. a. das alexandrinische Buch der Weisheit als vollgültigen Zeugen anruft), sondern es werden ihr auch die anaxagorischen Homöomerieen aufgedrängt (S. 48); umgekehrt Anaxagoras (wie schon S. 999, 1 gezeigt wurde), auf die unzureichendsten Beweise hin, die jüdischen Vorstellungen von der Weltregierung; und die alttestamentliche Lehre von der Schöpfung der Welt durch unmittelbare göttliche Befehle soll in allem wesentlichen „völlig dieselbe" (S. 43) sein, wie die Lehre des Anaxagoras von der ersten Bewegung des Stoffes durch den Nus, aus welcher alle Dinge auf rein mechanischem Wege entspringen. Mit einem Parallelismus, der auf diesem Wege hergestellt wird, lässt sich begreiflicherweise geschichtlich nichts anfangen.

1) Die Angaben der Alten über Hermotimus (welche Carus „über die Sagen von Hermotimus" Nachg. Werke IV, 330 ff., früher in Fülleborn's Beiträgen 9 St., am vollständigsten zusammengestellt hat) enthalten dreierlei Aussagen. Die eine von diesen ist so eben aus Aristoteles u. a. angeführt worden. Weiter wird 2) erzählt, Hermotimus habe die wunderbare Eigenschaft gehabt, dass seine Seele oft lange Zeit ihren Körper verliess, und nach der Rückkehr in denselben von entfernten Dingen Kunde gab; einstmals haben aber seine Feinde diesen Zustand benützt, um den Körper, als ob er todt wäre, zu verbrennen. So Plin. H. n. VII, 53. Plut. gen. Socr. c. 22, S. 592. Apollon. Dysc. hist. commentit. c. 3, welche aber alle drei sichtbar von derselben Quelle (wahrscheinlich Theopomp; vgl. Rohde Rhein. Mus. XXVI, 558) abhängen, Lucian musc. enc. c. 7. Orig. c. Cels. III, 3. Tert. De an. c. 2. 44, der beifügt, die Klazomenier hätten dem Hermotimus nach seinem Tod ein Heiligthum errichtet. 3) endlich nennt Herakleides b. Diog. VIII, 4 f. Hermotimus unter denen, in welchen die Seele des

ganz absehen, und die Lehre des Anaxagoras als das natürliche Ergebniss der vorangehenden philosophischen Entwicklung betrachten dürfen. Und ebenso ist sie auch ihr natürlicher Schlusspunkt. Ist einmal im Geist ein höheres Princip gefunden, durch welches die Natur selbst bedingt, ohne das ihre Bewegung und ihre zweckmässige Einrichtung nicht zu erklären ist, so entsteht sofort die Forderung, dass dieser höhere Grund der Natur auch wirklich erkannt werde; die einseitige Naturphilosophie geht zu Ende, und die Forschung wendet sich neben und vor der Natur dem Geiste zu.

Die Schule des Anaxagoras selbst schlug diesen Weg noch nicht ein. Erinnert auch Metrodor's Mythendeutung[1]) bereits an die Sophistik, so bleibt dagegen Archelaos[2]),

Pythagoras während ihrer früheren Wanderungen gewohnt haben soll (was nach Theol. Arithmet. S. 41 frühestens 216 Jahre vor Pyth. Geburt stattgefunden haben könnte), und dasselbe wiederholen Porph. V. Pyth. 45. Hippol. Refut. I, 2. S. 12. Tert. De an. 28. 31. Dass auch diese Angabe auf unsern Hermotimus geht, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, wenn ihn auch Hippolytus irriger Weise einen Samier nennt. Erscheint nun aber Hermotimus nach diesen Erzählungen als eine fabelhafte Person der fernen Vorzeit, so liegt am Tage, dass die Behauptung, deren Aristoteles erwähnt, alles geschichtlichen Grundes entbehren muss; von Neueren, welche den Hermotimus gar zum Lehrer des Anaxagoras machen wollten (s. Carus 334. 362 f.; es kommt aber auch später noch vor), nicht zu reden. Jene Behauptung ist ohne Zweifel nur aus der Wundersage selbst herausgeklügelt, indem in der Trennung der Seele vom Leibe, welche von dem alten Wahrsager erzählt wurde, ein Analogon zu der anaxagorischen Unterscheidung des Geistes vom Stoff gesucht wurde. Urheber dieser Deutung könnte möglicherweise Demokrit sein, vgl. Diog. IX, 34. Aehnliche Sagen finden sich, wie Rohde a. a. O. zeigt, in Indien; und es mag wohl sein, dass das Märchen, wie andere Mythen und ein Theil unserer Thierfabel, dorther stammt; mag es nun in der Urzeit von den Vorfahren der Hellenen aus ihrer asiatischen Heimath mitgebracht, oder über Vorderasien zu den Joniern an der Küste eingewandert sein.

1) S. S. 1019, 4.

2) Archelaos, der Sohn des Apollodor, oder nach anderen des Myson, wird von den meisten, unstreitig richtig, als Athener, von einigen auch als Milesier bezeichnet (Simpl. Phys. 27, 23 nach Theophrast. Diog. II, 16. Sext. Math. VII, 14. IX, 360. Hippol. Refut. I, 9. Clemens Cohort. 43 D. Plac. I, 3, 12. Justin Cohort. c. 3 Schl.). Dass er ein Schüler des Anaxagoras war, wird vielfach bezeugt (m. vgl. ausser den eben genannten Cic. Tusc. V, 4, 10. Strabo XIV, 3, 36. S. 645. Eus. pr. ev. X, 14, 8 f. August. Civ. D. VIII, 2). Nach Eus. a. a. O. hätte er zuerst in Lampsakus die Schule des Anaxagoras übernommen, dessen Nachfolger er auch bei Clem. Strom.

der einzige weitere Schüler des Anaxagoras, über den uns näheres bekannt ist[1]), der physikalischen Richtung seines

I, 301 A. DIOG. prooem. 14. EUS. XIV, 15, 9. AUG. a. a. O. heisst, und wäre von da nach Athen übergesiedelt; was aber vielleicht nur aus seinem Diadochenverhältniss zu Anaxagoras gefolgert ist. Aus derselben Voraussetzung, oder aus einer nachlässigen Benützung der von Clemens a. a. O. gebrauchten Quelle, scheint die auffallende (aber wie der Zusammenhang zeigt, wirklich auf ihn bezügliche, nicht aus einer Anaxagoras geltenden Randbemerkung hereingekommene) Behauptung (DIOG. II, 16, wozu SCHAUBACH Anax. 22 f.) geflossen zu sein, dass er zuerst die Physik von Jonien nach Athen verpflanzt habe. Ueber seine angebliche Verbindung mit Sokrates vgl. Th. II a, 49, 3. Die Berichte über Archelaos' Lehre zeigen, dass dieselbe schriftlich dargestellt war; ein theophrastisches Buch über ihn, dessen DIOG. V, 42 erwähnt, war vielleicht nur ein Abschnitt eines grösseren Werks; SIMPL. a. a. O. scheint sich nicht auf diese Darstellung, sondern auf Theophrast's Geschichte der Physik zu beziehen.

1) Der anaxagorischen Schule (*Ἀναξαγόρειοι* PLATO Krat. 409 B. SYNCELL. Chron. 149 C; *οἱ ἀπ᾽ Ἀναξαγόρου* Plac. IV, 3, 2 — *οἱ περὶ Ἀν.* in den Stellen, welche SCHAUBACH S. 32 anführt, ist blosse Umschreibung) geschieht einigemale Erwähnung, ohne dass doch weiteres über sie berichtet würde. Eine Spur ihres Einflusses ist uns S. 697 in der Schrift des falschen Hippokrates *π. διαίτης* vorgekommen. Wenn ein Scholiast zu Plato's Gorgias (S. 345 Bekk.) den Sophisten Polus einen Anaxagoreer nennt, so hat er diess offenbar nur aus der platonischen Stelle S. 465 D geschlossen, die hiezu kein Recht gibt. Auch von Klidemus ist es mir zweifelhaft, ob er mit PHILIPPSON (*Ὕλη ἀνθρ.* 197) zur Schule des Anaxagoras zu rechnen ist, ohne dass ich doch darum IDELER (Arist. Meteorol. I, 617 f.) beitreten könnte, welcher ihn für einen Anhänger des Empedokles hält. Es scheint vielmehr, dieser Naturforscher, dessen THEOPHRAST H. plant. III, 1, 4 nach Anaxagoras und Diogenes, De sensu 38 zwischen beiden erwähnt, den wir also wohl für einen Zeitgenossen des Diogenes und Demokrit halten dürfen, habe sich ohne eine feste philosophische Ansicht mehr nur mit dem einzelnen beschäftigt. ARIST. Meteor. II, 9. 370 a 10 sagt, er habe die Blitze für eine blosse Lichterscheinung gehalten, wie das Glänzen des bewegten Wassers; THEOPHR. H. pl. a. a. O. gibt an: die Pflanzen bestehen nach ihm aus denselben Stoffen, wie die Thiere, nur dass sie weniger rein und warm seien, und Caus. plant. I, 10, 3: die kälteren Pflanzen blühen im Winter, die wärmeren im Sommer; Ders. berührt ebd. III, 23, 1 f. seine Meinung über die zur Fruchtaussaat geeignetste Zeit, V, 9, 10 seine Ansicht über eine Krankheit des Weinstocks; endlich erfahren wir von ihm noch De sens. 38, dass sich Klidemus über die Sinnesempfindungen geäussert hatte: *αἰσθάνεσθαι γάρ φησι τοῖς ὀφθαλμοῖς μόνον* (wofür WIMMER wohl mit Recht *μὲν* setzt) *ὅτι διαφανεῖς· ταῖς δ᾽ ἀκοαῖς ὅτι ἐμπίπτων ὁ ἀὴρ κινεῖ· ταῖς δὲ ῥισὶν ἐφελκομένους τὸν ἀέρα, τοῦτον γὰρ ἀναμίγνυσθαι· τῇ δὲ γλώσσῃ τοὺς χυμοὺς καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, διὰ τὸ σομφὴν*

Lehrers getreu, | und indem er seinen Dualismus zu mildern sucht, nähert er sich sogar der älteren materialistischen Physik wieder. Auch über ihn sind wir aber nur unvollständig unterrichtet. Es wird uns gesagt, dass er in Betreff der letzten Gründe mit Anaxagoras übereinstimmte, dass er mit diesem eine unendliche Menge gleichtheiliger Körperchen annahm, aus welchen die Dinge durch mechanische Zusammensetzung und Trennung entstehen, dass er sich diese Stoffe ursprünglich gemischt dachte, dass er aber von dem Körperlichen den Geist als die über ihm waltende Macht unterschied[1]). Die anfängliche Mischung aller Stoffe setzte er | nun aber, zu Anaximenes und der älteren jonischen Schule zurücklenkend, der Luft gleich[2]),

εἶναι· τῷ δ' ἄλλῳ σώματι παρὰ μὲν ταῦτ' οὐθὲν, αὐτῶν δὲ τούτων καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὰ ὑγρὰ καὶ τὰ ἐναντία· μόνον δὲ τὰς ἀκοὰς μὲν οὐδὲν κρίνειν, εἰς δὲ τὸν νοῦν διαπέμπειν· οὐχ ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων (aller Sinnesempfindungen) *τὸν νοῦν.* Schon das letztere beweist, dass Klidemus die philosophischen Ansichten des Anaxagoras nicht getheilt hat, wie denn überhaupt nirgends etwas philosophisches von ihm erwähnt wird. Dass unser Klidemus von dem Historiker Klidemus oder Klitodemus (Müller Hist. gr. I, 359 ff.), mit dem ihn Meyer Gesch. d. Botanik I, 23 ff. und andere identificiren, verschieden ist, zeigt Kirchner Jahrb. f. Philol. Suppl. N. F. VII, 501 f.

1) Simpl. Phys. 27, 23 (nach Theophrast): *ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πειρᾶταί τι φέρειν ἴδιον. τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς ἀποδίδωσιν ἅσπερ Ἀναξαγόρας. οὗτοι μὲν οὖν ἀπείρους τῷ πλήθει καὶ ἀνομογενεῖς τὰς ἀρχὰς λέγουσι τὰς ὁμοιομερείας τιθέντες ἀρχάς.* (Letzteres auch De cœlo 269 b 1. Schol. in Ar. 513 a u.) Clem. Cohort. 43 D: *οἱ μὲν αὐτῶν τὸ ἄπειρον καθύμνησαν, ὧν . . . Ἀναξαγόρας . . καὶ . . Ἀρχέλαος· τούτω μέν γε ἄμφω τὸν νοῦν ἐπεστησάτην τῇ ἀπειρίᾳ.* Hippol. Refut. I, 9: *οὗτος ἔφη τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόρᾳ τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως.* Aug. Civ. D. VIII, 2: *etiam ipse de particulis inter se dissimilibus, quibus singula quaeque fierent, ita omnia constare putavit, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora dissimilia, i. e. illas particulas, conjungendo et dissipando ageret omnia.* Alex. De mixt. 141 b m: Anaxagoras und Arch. waren der Meinung, *ὁμοιομερῆ . . τινα ἄπειρα εἶναι σώματα, ἐξ ὧν ἡ τῶν αἰσθητῶν γένεσις σωμάτων, γινομένη κατὰ σύγκρισιν καὶ σύνθεσιν,* wesshalb beide zu denen gezählt werden, die alle Mischung für ein Gemenge substantiell getrennter Stoffe halten. Philop. De an. B 16 m: Arch. gehört zu denen, *ὅσοι εἰρήκασι τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νοῦ κεκινῆσθαι.*

2) Durch diese Annahme, welche auch in dem gleich folgenden eine Bestätigung findet, lässt sich die Angabe, Archelaos habe die Luft für den Urstoff gehalten, mit den sonstigen Berichten, wie mir scheint, ungezwungen vereinigen. Vgl. Sext. Math. IX, 360: *Ἀρχ. . . . ἀέρα* [*ἔλεξε πάντων εἶναι*

die auch schon Anaxagoras für ein Gemenge der verschiedenartigsten Urstoffe, aber doch nur für einen Theil der ursprünglichen Masse gehalten hatte[1]). Während ferner Anaxagoras streng an der Unvermischtheit des Geistes festhielt, dachte sich Archelaos den Stoff von Anfang an mit dem Geiste verbunden[2]), so dass er demnach an dem Ganzen, der vom Geiste beseelten Luft, ein Princip hatte, welches dem des Anaximenes und Diogenes verwandt, nur durch seine dualistische Zusammensetzung sich von ihm unterschied[3]). An diese Philosophen schloss er sich auch im weiteren an, wenn er das erste Auseinandertreten der ursprünglichen Mischung als Verdünnung und Verdichtung bezeichnete[4]). Durch diese erste Scheidung trennte sich das Warme und das Kalte, wie diess schon Anaximander, | ebenso aber auch Anaxagoras gelehrt hatte[5]); da aber die erste Mischung schon für Luft erklärt war, so nannte Archelaos diese zwei Hauptmassen der abgeleiteten Dinge, von Anaxagoras abweichend, Feuer und Wasser[6]). Dabei betrachtete er, nach dem Vorgang seines Lehrers, das Feuer als das thätige, das Wasser als das leidende Element, und

ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον]. Plac. I, 3, 12 (wörtlich gleich Justin cohort. c. 3 Schl.): Ἀρχ. . . ἀέρα ἄπειρον [ἀρχὴν ἀπεφήνατο] καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν· τούτων δὲ τὸ μὲν εἶναι πῦρ τὸ δὲ ὕδωρ.

1) S. S. 1002.

2) Hippol. a. a. O.: οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα, was doch wohl in diesem Sinn zu verstehen sein wird; denn wie in dem Geiste selbst, dem ἀμιγὲς, ein μῖγμα sein könnte, ist schwer zu sagen. Bequemer wäre συνυπάρχειν.

3) Insofern kann richtig sein, was Stob. Ekl. I, 56 hat: Ἀρχ. ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, d. h. er kann die Luft und den Geist als das Ewige und Göttliche bezeichnet haben.

4) Plac. s. 1033, 2.

5) S. S. 220. 1002.

6) Plac. a. a. O. Diog. II, 16: ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ὑγρόν. Herm. Irris. c. 11: Ἀρχ. ἀποφαινόμενος τῶν ὅλων ἀρχὰς θερμὸν καὶ ψυχρόν. Hippol. a. a. O.: εἶναι δ' ἀρχὰς τῆς κινήσεως (offenbar verderbt; die einfachste Heilung wäre: ἐν δ' ἀρχαῖς διὰ τ. κιν. [oder auch ἐν δ' ἀρχ. τ. κιν.], andere Vorschläge bei Diels Doxogr. 563, 16 n.) ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν. Vgl. Plato Soph. 242 D: δύο δὲ ἕτερος εἰπὼν, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι. Doch ist die Beziehung auf Archelaos nicht sicher.

indem er nun aus ihrem Zusammenwirken die Weltbildung rein physikalisch zu erklären suchte, so konnte es den Anschein gewinnen, als seien jene körperlichen Gründe das letzte und der Geist nicht dabei betheiligt[1]). Die Meinung des Archelaos kann diess aber nicht gewesen sein, sondern er wird wohl mit Anaxagoras angenommen haben, zuerst habe der Geist in der anfänglichen unendlichen Masse einen Wirbel hervorgebracht, hieraus sei dann aber die erste Scheidung des Warmen und Kalten, und aus dieser alles weitere von selbst hervorgegangen.

Bei der Scheidung der Stoffe lief das Wasser in der Mitte zusammen; durch die Einwirkung der Wärme verdunstete ein Theil desselben und stieg als Luft auf, ein anderer verdichtete sich zur Erde; von der letzteren stammen als losgerissene Stücke derselben die Gestirne. Die Erde, ein sehr kleiner Theil des Weltganzen, wird von der Luft, die Luft vom Feuer im Umschwung an ihrer Stelle festgehalten. Die Oberfläche der Erde muss nach Archelaos gegen die Mitte hin vertieft sein; denn wenn sie wagrecht wäre, so müsste die Sonne überall zu derselben Zeit auf- und untergehen. Die Gestirne drehten sich anfangs seitlich um die Erde, welche desshalb hinter ihrem erhöhten Rande in beständigem Schatten lag; erst als die Neigung des Himmels eintrat, konnte das Licht und die Wärme der Sonne auf sie einwirken und sie austrocknen[2]). In allen diesen Bestimmungen | ist nur wenig, worin Archelaos

1) S. vor. Anm. und Stob. a. a. O.: *οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.*

2) Das obige ergibt sich aus Hippol. a. a. O., wo aber der Text lückenhaft ist, und Diog. II, 17, wo die überlieferte Lesart gleichfalls keinen leidlichen Sinn gibt. Die Worte lauten nach derselben: *τηκόμενόν φησι τὸ ὕδωρ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς τὸ πυρῶδες συνίσταται, ποιεῖν γῆν· καθὸ δὲ περιῤῥεῖ, ἀέρα γεννᾷν.* Statt *πυρῶδες* vermuthet Ritter I, 342: *τυρῶδες*; vielleicht ist dafür *πηλῶδες*, und statt des unverständlichen *περιῤῥεῖ* „*πυρὶ περιῤῥεῖται*" zu setzen; denn Diog. fährt fort: *ὅθεν ἡ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται.* Byk die vorsokrat. Phil. I, 247 f. will durch Umstellung helfen: *καθὸ μὲν περιῤῥεῖ ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ εἰς τὸ πυρῶδες συνίσταται ἀέρα γεννᾷν.* Aber was sollte hiebei das *περιῤῥεῖ* bedeuten? und wie kann der Uebergang in's Feurige die Luft erzeugen? Ebd. auch die Angabe: *τὴν δὲ θάλατταν ἐν τοῖς κοίλοις διὰ τῆς γῆς ἠθουμένην συνεστάναι.* Hieraus wurde wohl der Geschmack des Meerwassers erklärt.

von Anaxagoras abwiche[1]). Auch in seinen Vorstellungen über die lebenden Wesen, so weit wir sie kennen, folgt er jenem. Das belebende in allen ist der Geist[2]), den sich aber Archelaos, wie es scheint, an die eingeathmete Luft gebunden dachte[3]). Ihre erste Entstehung wurde durch die Sonnenwärme bewirkt; diese erzeugte aus dem Erdschlamm verschiedenartige Thiere, welche sich sammt und sonders vom Schlamm nährten und nur kurz lebten; erst in der Folge trat die geschlechtliche Fortpflanzung ein, und die Menschen erhoben sich durch Kunstfertigkeit und Sitte über die andern Geschöpfe[4]). Von seinen weiteren Annahmen über den Menschen und die | Thiere wird so gut wie nichts überliefert; es ist jedoch zu vermuthen, dass er auch hierin Anaxagoras folgte, und dass er mit diesem und anderen Vorgängern der Sinnesthätigkeit seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte[5]).

1) Vgl. S. 1002 ff. 1007. Anaxagoras (s. S. 1009 u.) folgt Arch. auch in seiner Erklärung der Erdbeben b. Sen. qu. n. VI, 12.

2) Hippol. a. a. O.: *νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζῴοις ὁμοίως. χρήσασθαι* [l. *χρῆσθαι*] *γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ζῴων τῷ νῷ* (so Usener und Diels statt des unverständlichen: *τῶν σωμάτων ὅσῳ*) *τὸ μὲν βραδυτέρως τὸ δὲ ταχυτέρως.*

3) Diess vermuthe ich theils wegen seiner oben erörterten allgemeinen Annahmen über den Geist, theils wegen der S. 1011, 3 angeführten Zeugnisse; auch die Uebertragung jener Meinung auf Anaxagoras erklärt sich durch diese Annahme am leichtesten.

4) Hippol. a. a. O.: *περὶ δὲ ζῴων φησὶν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει* (hierüber Diels 564, 3 n.), *ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῷα πολλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι ἅπαντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα* (*ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια*) *ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη. καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων, καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν.* Das gleiche zum Theil auch bei Diog. II, 16. M. vgl. hiezu S. 1012, 5 und was S. 227 f. von Anaximander angeführt ist. Aus einem Missverständniss dieser Ueberlieferung scheint die Angabe des Epiphanius Exp. fid. 1087 a zu stammen: Arch. lasse alles aus der Erde entstehen, und halte sie für die *ἀρχὴ τῶν ὅλων.* Dass dieser Philosoph von demjenigen benützt wurde, dem Dio Chrys. or. XII S. 384 f. R. folgt (Dümmler Akad. 232 f.), ist möglich; aber zur Wahrscheinlichkeit lässt es sich m. E. nicht erheben.

5) Darauf weist die kurze Notiz bei Diog. II, 17: *πρῶτος δὲ εἶπε φωνῆς γένεσιν τὴν τοῦ ἀέρος πλῆξιν*, wo aber das *πρῶτος* unrichtig ist, s. S. 800, 5. 1015, 3.

Die Behauptung, dass er eine unendliche Anzahl von Welten angenommen habe [1]), beruht ohne Zweifel auf dem Missverständniss einer Aeusserung, deren Meinung eine andere war [2]).

Einige Schriftsteller behaupten, neben der Physik habe sich Archelaos auch mit ethischen Untersuchungen beschäftigt, und er sei hierin ein Vorgänger des Sokrates gewesen [3]). Im besonderen soll er den Ursprung von Recht und Unrecht nicht in der Natur, sondern in der Gewohnheit gesucht haben [4]). Diese Angaben scheinen jedoch nur daraus entstanden zu sein, dass man sich den vermeintlichen Lehrer des Sokrates nicht ohne ethische Philosophie zu denken wusste, und nun die Bestätigung dieser Voraussetzung in Stellen suchte, welche ursprünglich einen anderen Sinn hatten [5]); dass Archelaos etwas

1) Stob. Ekl. I, 496 s. o. 234, 5.

2) Wir haben wenigstens kein Recht zu der Annahme, wenn Arch. in dieser Beziehung mit den Atomikern zusammengestellt wird, so habe diess mehr Grund, als wenn dasselbe Xenophanes widerfährt. Welcher Satz desselben diese Zusammenstellung veranlasste, lässt sich bei der Dürftigkeit der Nachrichten über seine Lehre nicht angeben.

3) Sext. Math. VII, 14: *Ἀρχ. . . . τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν* [*μετήρχετο*]. Diog. II, 16: *ἔοικε δὲ καὶ οὗτος ἅψασθαι τῆς ἠθικῆς. καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων· παρ' οὗ Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι αὐτὸς εὑρεῖν ὑπελήφθη.*

4) Diog. a. a. O.: *ἔλεγε δὲ . . . τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι· καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ.*

5) So denkbar es an sich wäre, dass ein Zeitgenosse der älteren Sophisten, der als Physiker von verschiedenen Seiten her Einwirkungen erfuhr, auch von den ethischen Schlagwörtern der sophistischen Aufklärung das eine und andere sich angeeignet hätte, so zweifelhaft ist diess doch im vorliegenden Fall. Eine so umfassende Beschäftigung mit ethischen Fragen, wie sie Archelaos von Sextus und Diogenes beigelegt wird, verträgt sich schlecht damit, dass nicht allein Plato und Aristoteles so ganz von ihm schweigen, sondern auch Hippolytus keinen ethischen Satz von Arch. berichtet, und ihn sogar (I, 10) ausdrücklich als den letzten der Physiker bezeichnet. In der vor. Anm. angeführten Angabe des Diogenes erweckt es Bedenken, dass bereits Archelaos, mit Protagoras ungefähr gleichaltrig, ausgesprochen haben soll, was wir (vgl. S. 1000⁴ ff.) nicht allein bei diesem, bei Gorgias und bei Prodikus, sondern in solcher Allgemeinheit selbst bei Hippias noch nicht finden; es lässt aber auch die auffallende Verbindung der zwei Sätze über die Entstehung der Thiere und den Ursprung des Rechts und Unrechts vermuthen, dass sie sich in letzter Beziehung nur auf die gleichen Sätze des Archelaos gründet, wie die S. 1036, 4 angeführte, dieselbe Quelle anscheinend urkundlicher und vollständiger wiedergebende, des

erhebliches für die Ethik gethan hat, wird schon durch das Schweigen des Aristoteles unwahrscheinlich, welcher seiner nicht Einmal erwähnt, und die Hinwendung zur Ethik nur von Sokrates herleitet[1]; und auch von Plato, welcher den Archelaos ebenfalls nie nennt, sollte man erwarten, dass er seinen Sokrates sich mit ihm auseinandersetzen liesse, wenn er gerade in der Ethik sein Vorgänger oder gar sein Lehrer gewesen wäre. |

Blieb aber auch die Schule des Anaxagoras ebenso, wie er selbst, bei physikalischen Untersuchungen stehen, so war doch durch das neue Princip, welches er in die Physik eingeführt hatte, eine veränderte Richtung der Forschung gefordert, und so schliesst sich an ihn zunächst die Erscheinung an, welche das Ende der bisherigen Philosophie und den Uebergang zu einer neuen Gestalt des wissenschaftlichen Denkens bezeichnet, die Sophistik.

Dritter Abschnitt.

Die Sophisten[2].

1. Entstehungsgründe der Sophistik.

Die Philosophie war bis um die Mitte des fünften Jahrhunderts auf die kleineren Kreise beschränkt geblieben, welche

Hippolytus. Arch. hatte in diesem Falle nur gesagt, die Menschen seien anfangs ohne Sitte und Gesetz gewesen und erst im Laufe der Zeit dazu gelangt, und daraus wurde von Späteren die sophistische Behauptung abgeleitet, dass Recht und Unrecht nicht auf der Natur beruhen. Ritter's Erklärung dieses Satzes (Gesch. d. Phil. I, 344): „das Gute und Böse in der Welt stamme von der Vertheilung (νόμος) der Ursamen in der Welt“, kann ich mir so wenig aneignen, als Fouillée's (Phil. de Socr. I, 57) Deutung des νόμος auf *l'ordre et la loi de la pensée.* Diese Bedeutungen des Wortes lassen sich nicht erweisen. Diogenes ohnediess nahm den Satz, den er anführt, gewiss nur in der herkömmlichen Bedeutung.

1) Part. an. I, 1; s. o. 163, 3.

2) Jac. Geel *Historia critica Sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt (Nova acta literaria societ. Rheno-Traject. P. II.)* Utr. 1823. Hermann Plat. Phil. S. 179—223. 296—321. Baumhauer *Disputatio literaria,*

die Liebe zur Wissenschaft in einzelnen Städten um die Urheber und Vertreter physikalischer Theorieen versammelte. Das praktische Leben war von der wissenschaftlichen Forschung noch wenig berührt, das Bedürfniss eines theoretischen Unterrichts wurde nur von den wenigsten empfunden, und es war noch von keiner Seite her im grossen versucht worden, die Wissenschaft zum Gemeingut zu machen, und auch die sittliche und politische Thätigkeit auf wissenschaftliche Bildung zu gründen. Selbst der Pythagoreismus kann kaum für einen solchen Versuch gelten; denn theils waren es nur die Mitglieder des pythagoreischen Bundes, denen er seine erziehende Einwirkung zuwandte, theils hatte | auch seine Wissenschaft keine unmittelbare Beziehung auf's praktische Leben: die pythagoreische Sittenlehre ist populär religiöser Art, die pythagoreische Wissenschaft umgekehrt ist Physik. Der Grundsatz, dass die praktische Tüchtigkeit durch wissenschaftliche Bildung bedingt sei, war der älteren Zeit im ganzen noch fremd.

Indessen vereinigten sich im Laufe des fünften Jahrhunderts verschiedene Ursachen, um diesen Stand der Dinge zu verändern. Der gewaltige Aufschwung, welchen Griechenland seit den Perserkriegen und Gelo's Sieg über die Karthager genommen hatte, musste in seiner Wirkung auch die Wissenschaft der Nation und ihr Verhältniss zu derselben auf's tiefste berühren. Durch eine grossartige Begeisterung, eine seltene Hingebung aller Einzelnen, waren jene ausserordentlichen Erfolge errungen worden; ein stolzes Selbstgefühl, eine jugendliche Thatenlust, ein leidenschaftliches Streben nach Freiheit, Ruhm und Macht war ihre natürliche Folge. Die überlieferten Einrichtungen und Lebensgewohnheiten wurden dem Volke, das sich nach allen Seiten hin ausdehnte, zu enge;

quam vim Sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam mores ac studia immutanda (Utr. 1844), eine fleissige Arbeit, aber ohne bedeutende Ergebnisse. GROTE Hist. of Greece VIII, 474—544, Erörterungen, auf die ich bei ihrer hervorragenden Bedeutung noch öfters zurückkommen werde. SCHANZ Beitr. z. vorsokrat. Phil. aus Plato 1. H. Die Sophisten. Gött. 1867. SIEBECK Ueb. Sokrates Verh. z. Sophistik; Untersuch. z. Phil. d. Gr. 1873. S. 1 ff. Weiteres b. UEBERWEG Grundr. I, § 27.

die alten Verfassungsformen konnten dem Zeitgeist fast nirgends, ausser in Sparta, die alten Sitten konnten ihm auch hier nicht Stand halten. Die Männer, welche ihr Leben für die Unabhängigkeit ihres Landes eingesetzt hatten, wollten sich ihren Antheil an der Leitung seiner Angelegenheiten nicht schmälern lassen, und in den meisten und geistig regsamsten Städten[1]) kam eine Demokratie zur Herrschaft, welche die wenigen gesetzlichen Schranken, die noch übrig waren, im Laufe der Zeit ohne Mühe zu beseitigen vermochte. Athen vor allem schlug diesen Weg ein; die Stadt, welche durch ihre Grossthaten in den beherrschenden Mittelpunkt des griechischen Volkslebens gerückt war, und welche seit Perikles auch die wissenschaftlichen Kräfte und Bestrebungen mehr und mehr in sich vereinigte. Die Frucht davon war ein unglaublich rascher Fortschritt auf allen Gebieten, ein reger Wetteifer, eine freudige Anspannung aller der Kräfte, welche durch die Freiheit entbunden, durch den grossen Sinn eines Perikles auf die höchsten Ziele gelenkt wurden; und so gelang es jener Stadt, binnen eines Menschenalters | eine Stufe des Wohlstandes und der Macht, des Ruhmes und der Bildung zu erreichen, mit der sie einzig in der Geschichte dasteht. Mit der Bildung mussten auch die Ansprüche an die Einzelnen wachsen, und die hergebrachten Bildungsmittel konnten den veränderten Verhältnissen nicht mehr genügen. Der Unterricht hatte sich bis dahin, neben einigen elementaren Fertigkeiten, auf Musik und Gymnastik beschränkt; alles weitere blieb der unmethodischen Uebung des Lebens und dem persönlichen Einfluss von Angehörigen und Mitbürgern überlassen[2]). Auch die Staatskunst und die für den Staatsmann unentbehrliche Redefertigkeit wurde nur auf diesem Weg erlernt. Dieses Verfahren hatte nun zwar die glänzendsten Ergebnisse geliefert. Aus der Schule der praktischen Erfahrung waren die grössten Helden und Staatsmänner hervorgegangen, und in den Werken der Dichter, eines Epicharm und Pindar, eines Simonides und Backchylides, eines Aeschylus und So-

1) Namentlich in Athen und bei seinen Bundesgenossen, in Syrakus und den übrigen sicilischen Kolonieen.

2) S. o. S. 68.

phokles, war in der vollendetsten Form eine Fülle von Lebensweisheit und Menschenbeobachtung, von reinen sittlichen Grundsätzen und tiefsinnigen religiösen Ideen niedergelegt, welche allen zu gute kam. Aber gerade weil man so weit gekommen war, fand man noch weiteres nöthig. War eine höhere Verstandes- und Geschmacksbildung, so weit sie auf dem herkömmlichen Weg erreicht werden konnte, allgemein verbreitet, so musste der, welcher sich auszeichnen wollte, sich nach etwas neuem umsehen; waren alle durch politische Thätigkeit und vielfachen Verkehr an scharfe Auffassung der Verhältnisse, an rasches Urtheil und entschlossenes Handeln gewöhnt, so konnte nur eine besondere Vorbildung Einzelnen ein entschiedenes Uebergewicht geben; war allen das Gehör für die Schönheit der Sprache und die Feinheiten des Ausdrucks geschärft, so musste die Rede kunstmässiger als bisher behandelt werden, und der Werth dieser künstlichen Beredsamkeit musste um so höher steigen, je mehr in den allmächtigen Volksversammlungen und Volksgerichten von dem augenblicklichen Reiz und Eindruck der Vorträge abhieng. Aus diesem Grunde entstand noch unabhängig von der Sophistik und ungefähr gleichzeitig mit ihr in Sicilien die Rednerschule des Korax. Aber das Bedürfniss der Zeit verlangte | nicht blos eine methodische Anleitung zur Redekunst, sondern überhaupt einen wissenschaftlichen Unterricht über alle die Dinge, deren Kenntniss für das praktische, und insbesondere für das bürgerliche Leben von Werth war; und wenn es selbst ein Perikles nicht verschmähte, seinen hochgebildeten Herrschergeist im Verkehr mit einem Anaxagoras und Protagoras zu nähren, so mochten sich Jüngere von dieser wissenschaftlichen Bildung um so mehr Nutzen versprechen, je leichter es bei mässiger dialektischer Uebung einem offenen Kopf wurde, an den gewöhnlichen Vorstellungen über sittliche Dinge Schwächen und Widersprüche zu entdecken, und sich dadurch selbst den gewiegtesten Praktikern gegenüber das Bewusstsein der Ueberlegenheit zu verschaffen[1]).

1) M. vgl. die merkwürdige Unterredung zwischen Perikles und Alcibiades, Xen. Mem. I, 2, 40 ff., die ja freilich nicht wörtlich überliefert sein

Die Philosophie konnte dieses Bedürfniss in ihrer bisherigen einseitig physikalischen Richtung nicht befriedigen; aber sie selbst war gleichfalls auf einem Punkt angekommen, wo ihre Gestalt sich verändern musste. Von der Betrachtung der Aussenwelt war sie ausgegangen; aber schon Heraklit und Parmenides hatten gefunden, dass uns die Sinne das wahre Wesen der Dinge nicht kennen lehren, und alle Späteren waren ihnen beigetreten. Diese Philosophen liessen sich dadurch nun freilich nicht abhalten, ihre eigentliche Aufgabe in der Naturforschung zu suchen, indem sie das, was den Sinnen verborgen ist, mit dem Verstande zu ergründen hofften. Aber welches Recht hatten sie zu dieser Annahme, so lange die Eigenthümlichkeit des verständigen Denkens und seines Gegenstandes im Unterschied von der sinnlichen Empfindung und Erscheinung nicht genauer erforscht war? Richtet sich das Denken ebenso, wie die Wahrnehmung, nach der Beschaffenheit des Körpers und der äusseren Eindrücke[1]), so lässt sich nicht begreifen, warum jenes zuverlässiger sein soll, als diese, und alles, was die Früheren von verschiedenen Standpunkten aus gegen die Sinne gesagt hatten, lässt sich gegen das menschliche Erkenntnissvermögen überhaupt sagen. Gibt es kein anderes als körperliches Sein, so müssen die Zweifel der Eleaten und die heraklitischen Grundsätze auf alles Wirkliche ihre Anwendung finden. So gut jene die Wirklichkeit des Vielen mit den Widersprüchen bekämpft hatten, die sich aus seiner Theilbarkeit und seiner räumlichen Ausdehnung ergeben würden, ebensogut liess sich auch die Wirklichkeit des Einen mit denselben Gründen bestreiten; und wenn Heraklit gesagt hatte, es gebe nichts festes, als die Vernunft und das Gesetz des Weltganzen, so konnte mit gleichem Recht gesagt werden, das Weltgesetz müsse so veränderlich sein, als das Feuer, in

wird (auch Xen. führt sie mit einem λέγεται ein), desshalb aber noch keine Erfindung späterer Interpolatoren (Krohn Sokr. und Xen. 94) zu sein braucht; der vielmehr auch dann, wenn sie in dieser Gestalt Xenophon's Werk ist, die Nachricht zu Grunde liegen kann, dass Alcibiades als junger Mensch seinen Vormund durch Fragen über den Begriff des νόμος in Verlegenheit gebracht habe.

1) S. S. 579, 2. 704 f. 802, 3. 915 f.

dem es besteht, und unser Wissen so veränderlich, als die Dinge, auf die es sich bezieht, und die Seele, der es inwohnt[1]). Die ältere Physik trug mit Einem Wort an ihrem Materialismus den Keim des Verderbens in sich. Gibt es nur Körperliches, so sind alle Dinge etwas räumlich ausgedehntes und theilbares, und alle Vorstellungen entstehen aus der Wirkung der äusseren Eindrücke auf den Seelenkörper, aus der sinnlichen Empfindung; wenn daher auf die Wahrheit der sinnlichen Erscheinung verzichtet wird, so ist für diesen Standpunkt die Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt aufgehoben, alles löst sich in einen subjektiven Schein auf, und mit dem Glauben an die Erkennbarkeit der Dinge nimmt auch das Streben nach ihrer Erkenntniss ein Ende.

Wie so die Physik selbst eine veränderte Richtung des Denkens mittelbar anbahnte, so kam sie ihr auch auf geradem Wege entgegen. Wollen wir auch darauf kein Gewicht legen, dass die jüngeren Physiker im Vergleich mit den früheren der Betrachtung des Menschen besondere Aufmerksamkeit zuwenden, und dass Demokrit, bereits ein Zeitgenosse der Sophisten, auch mit ethischen Fragen sich viel beschäftigt hat, so ist doch jedenfalls die anaxagorische Lehre vom Geist als die nächste Vorbereitung der Sophistik, oder genauer, als das deutlichste Anzeichen der Veränderung zu betrachten, die eben damals in der Weltanschauung der Griechen vor sich gieng. Der Nus des Anaxagoras ist allerdings nicht der menschliche Geist als solcher, und | wenn er sagte, der Nus beherrsche alle Dinge, so wollte er damit nicht ausdrücken, dass der Mensch mit seinem Denken alles in seiner Gewalt habe. Aber den Begriff des Geistes hatte er doch nur aus dem eigenen Selbstbewusstsein geschöpft, und mochte er ihn auch zunächst als Naturkraft behandeln, so war er doch seinem Wesen nach von dem Geist des Menschen nicht verschieden. Wenn daher andere das, was Anaxagoras vom Geist überhaupt gesagt hatte, auf den menschlichen Geist, den einzigen in unserer Erfahrung

1) Dass solche Folgerungen wirklich aus der eleatischen, heraklitischen und atomistischen Lehre gezogen wurden, wird im 4. Kapitel dieses Abschnittes gezeigt werden; über die Atomistik vgl. auch S. 962 f.

gegebenen, übertrugen, so giengen sie nur einen Schritt weiter auf dem Wege, den er eröffnet hatte, sie führten den anaxagorischen Nus nur auf seinen thatsächlichen Grund zurück, und beseitigten eine Voraussetzung, die ihnen unhaltbar erscheinen musste: sie gaben zu, dass die Welt das Werk des denkenden Wesens sei; aber wie ihnen jene zu einer subjektiven Erscheinung wurde, so wurde auch das weltschöpferische Bewusstsein zum menschlichen, der Mensch zum Mass aller Dinge. Die Sophistik ist nicht unmittelbar durch diese Reflexion selbst entstanden: das erste Auftreten des Protagoras fällt wohl kaum später als die Ausbildung der anaxagorischen Lehre, und von keinem Sophisten ist uns bekannt, dass er ausdrücklich an die letztere anknüpfte. Aber diese Lehre zeigt uns überhaupt eine veränderte Stellung des Denkens zur Aussenwelt; statt dass vorher die Grösse der Natur den Menschen zu selbstvergessender Bewunderung fortriss, entdeckt er jetzt in sich selbst eine Kraft, die von allem Körperlichen verschieden die Körperwelt ordnet und beherrscht; der Geist erscheint ihm als das höhere gegen die Natur, er wendet sich von der Naturforschung ab, um sich mit sich selbst zu beschäftigen[1]).

Dass diess freilich sofort auf die rechte Art geschehen werde, war kaum zu erwarten. Mit der Bildung und dem Glanz des perikleischen Zeitalters gieng eine zunehmende Auflockerung der alten Zucht und Sitte Hand in Hand. Die unverhüllte Selbstsucht der grösseren Staaten, ihre Gewaltthätigkeiten gegen die kleineren, selbst ihre Erfolge untergruben die öffentliche Moral; | die unaufhörlichen inneren Fehden gaben dem Hass und der Rachsucht, der Habsucht und dem Ehrgeiz und allen Leidenschaften einen weiten Spielraum; man gewöhnte sich an die Verletzung, erst des öffentlichen, dann auch des Privatrechts, und was der Fluch aller vergrösserungssüchtigen Politik ist, das bewährte sich auch hier gerade in den mächtigsten Städten, wie Athen, Sparta und

1) Ein ähnliches Verhältniss, wie zwischen Anaxagoras und der Sophistik, findet sich später zwischen Aristoteles und der nacharistotelischen Philosophie mit ihrer praktischen Einseitigkeit. Vgl. Th. III a, 13 f.

Syrakus: die Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Staat fremde Rechte verletzte, zerstörte bei seinen eigenen Bürgern die Achtung vor Recht und Gesetz [1]), und nachdem die Einzelnen eine Zeit lang in der Hingebung an die Zwecke der gemeinsamen Selbstsucht ihren Ruhm gesucht hatten, fiengen sie an, das gleiche Princip des Egoismus in entgegengesetzter Richtung anzuwenden und das Staatswohl dem eigenen Vortheil zu opfern [2]). Indem ferner die Demokratie in den meisten Staaten alle gesetzlichen Schranken immer vollständiger abwarf, bildeten sich die ausschweifendsten Vorstellungen über Volksherrschaft und bürgerliche Gleichheit; es erzeugte sich eine Ungebundenheit, die keine Sitte mehr achtete [3]), und der häufige Wechsel der Gesetze schien die Meinung zu rechtfertigen, dass dieselben ohne innere Nothwendigkeit nur aus der Laune oder dem Vortheil der jeweiligen Machthaber entspringen [4]). Die fortschreitende Bildung selbst endlich musste die Grenze, welche der Selbstsucht früher durch die Sitte und den religiösen Glauben gezogen war, mehr und mehr beseitigen. Die unbedingte Werthschätzung der heimischen Einrichtungen, die unbefangene, einer beschränkteren Bildungsstufe so natürliche Voraussetzung, dass alles so sein müsse, wie man es im eigenen Hause zu sehen | gewohnt war, musste vor einer erweiterten Welt- und Geschichtskenntniss, einer schärferen Menschenbeobachtung verschwinden [5]); wer sich einmal gewöhnt hatte, bei allem nach Gründen zu fragen, für den musste das Herkommen seine Heiligkeit verlieren; wer sich

1) M. vgl. in dieser Beziehung Th. II a 24, f.

2) Es konnte daher für die sophistische Theorie des Egoismus keinen schlagenderen Grund geben, als den, welchen der platonische Kallikles (Gorg. 483 D) geltend macht, und welchen nachher Karneades in Rom wiederholt hat (s. Th. III a, 512 f.), dass man in der grossen Politik durchaus nur nach jenen Grundsätzen verfahre.

3) Auch hier ist Athen massgebend; die Sache selbst bedarf keiner besonderen Belege; statt aller anderen möge daher hier nur auf die meisterhafte Schilderung der platonischen Republik VIII, 557 B ff. 562 C ff. verwiesen werden.

4) M. vgl. hierüber, was später aus Anlass der sophistischen Ansichten über Recht und Gesetz beigebracht werden wird.

5) M. vgl. beispielsweise Herod. III, 38.

der Masse des Volks an Einsicht überlegen fühlte, der mochte nicht geneigt sein, in den Beschlüssen der unwissenden Menge ein unantastbares Gesetz zu verehren. Auch der alte Götterglaube konnte vor der hereinbrechenden Aufklärung nicht Stand halten: gehörten doch die Gottesdienste und die Götter gleichfalls zu dem, womit es das eine Volk so hält, das andere anders; enthielten doch die alten Mythen so vieles, was mit den geläuterten sittlichen Begriffen und der neugewonnenen Einsicht sich nicht vertragen wollte. Selbst die Kunst konnte dazu beitragen, den Glauben zu erschüttern. Die bildende Kunst liess gerade durch ihre hohe Vollendung in den Göttern das Werk des menschlichen Geistes erkennen, der in ihr thatsächlich bewies, dass er die Götterideale schöpferisch aus sich zu erzeugen und frei zu beherrschen im Stande sei. Noch gefährlicher musste aber die Entwicklung der Dichtkunst, und vor allem des Drama, dieser wirksamsten und volksthümlichsten Gattung, für die überlieferte Sitte und Religion werden[1]). Die ganze Wirkung des Drama, die komische wie die tragische, beruht auf der Collision der Pflichten und Rechte, der Ansichten und der Interessen, auf dem Widerspruch zwischen dem Herkommen und dem natürlichen Gesetz, zwischen dem Glauben und dem grübelnden Verstande, zwischen dem Geist der Neuerung und der Vorliebe für's Alte, zwischen gewandter Klugheit und schlichter Rechtlichkeit, mit Einem Wort auf der Dialektik der sittlichen Verhältnisse und Pflichten. Je vollständiger diese Dialektik sich entfaltete, je tiefer die Dichtkunst von der grossartigen Betrachtung des sittlichen Ganzen in die Verhältnisse des Privatlebens herabstieg, je mehr sie auf euripideische Art in feiner Beobachtung | und genauer Zergliederung der Gemüthszustände und Beweggründe ihren Ruhm suchte, je mehr auch die Götter dem menschlichen Masstab unterworfen und die Schwächen ihrer Menschenähnlichkeit blosgelegt wurden, um so unvermeidlicher musste das Schauspiel dazu dienen, den moralischen Zweifel zu nähren, den alten Glauben zu untergraben, mit den reinen und erhabenen auch sittengefährliche und frivole Aussprüche

1) Vgl. zum folgenden Th. II a, 4 ff.

in Umlauf zu bringen. Was half es dann aber, die altväterliche Tugend zu empfehlen, und die Neuerer anzuklagen, wie Aristophanes, wenn man doch selbst in seinem Theile den Standpunkt der Vorzeit gleichfalls verlassen hatte, und mit dem, was ihr heilig war, in ausgelassener Laune sein Spiel trieb? Jene ganze Zeit war von einem Geist der Umwälzung und des Fortschritts durchdrungen, und keine von den bestehenden Mächten war im Stande, ihn zu bannen.

Es konnte nicht fehlen, dass auch die Philosophie von diesem Geist ergriffen wurde. Wesentliche Anknüpfungspunkte für denselben lagen schon in den Systemen der Physiker. Wenn Parmenides und Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit übereinstimmend zwischen der Natur und dem Herkommen, der Wahrheit und der menschlichen Vorstellung unterschieden, so durfte diese Unterscheidung nur auf das praktische Gebiet angewandt werden, um die sophistische Ansicht über das Positive in Sitte und Gesetz zu erhalten; wenn sich mehrere von den Genannten mit herber Geringschätzung über den Unverstand und die Thorheit der Menschen geäussert hatten, so lag der Schluss nahe, dass die Meinungen und Gesetze dieses unverständigen Haufens den Einsichtigen nicht binden können. Und in Betreff der Religion war diese Erklärung auch wirklich von der Philosophie längst abgegeben. Die kühnen und treffenden Angriffe des Xenophanes hatten dem griechischen Götterglauben einen Stoss versetzt, von dem er sich nicht wieder erholt hat. Mit ihm stimmte Heraklit in leidenschaftlicher Bestreitung der theologischen Dichter und ihrer Mythen überein. Selbst die mystische Schule der Pythagoreer, selbst ein Prophet, wie Empedokles, | eignete sich jene reinere Gottesidee an, die auch ausserhalb der Philosophie in den Versen eines Pindar, eines Aeschylus, eines Sophokles, eines Epicharmus nicht selten zwischen der üppigen Fülle mythischer Gebilde hervorblickt. Die strengeren Physiker vollends, ein Anaxagoras und Demokrit, stehen dem Glauben ihres Volkes ganz unabhängig gegenüber: die sichtbaren Götter, die Sonne und der Mond, gelten ihnen für leblose Massen, und ob die Leitung des Weltganzen einer blinden Naturnothwendigkeit oder einem denkenden Geist

anvertraut wird, ob die Götter des Volksglaubens ganz beseitigt, oder in demokritische Idole verwandelt werden, für das Verhältniss zur bestehenden Religion macht diess keinen grossen Unterschied.

Wichtiger, als diess alles, ist aber der ganze Charakter der älteren Philosophie. Alle die Momente, welche die Entwicklung einer skeptischen Denkweise beförderten, mussten auch der moralischen Skepsis zugute kommen; wenn die Wahrheit überhaupt über den Täuschungen der Sinne und dem Fluss der Erscheinungen dem Bewusstsein verschwindet, so muss ihm auch die sittliche Wahrheit verschwinden; wenn der Mensch das Mass aller Dinge ist, so ist er auch das Mass des Gebotenen und Erlaubten; und so wenig man erwarten kann, dass sich alle die Dinge in derselben Art vorstellen, ebensowenig kann man verlangen, dass alle in ihrem Thun Einem und demselben Gesetz folgen. Diesem skeptischen Ergebniss liess sich nur durch ein wissenschaftliches Verfahren entgehen, welches die Widersprüche durch Verknüpfung des scheinbar entgegengesetzten zu lösen, das wesentliche vom unwesentlichen zu unterscheiden, in den wechselnden Erscheinungen und dem willkürlichen Thun der Menschen die bleibenden Gesetze aufzuzeigen im Stande war, und auf diesem Wege hat Sokrates sich selbst und die Philosophie aus den Irrgängen der Sophistik gerettet. Gerade hieran fehlte es aber allen Früheren. Von beschränkter Beobachtung ausgehend hatten sie bald diese bald jene Eigenschaft der Dinge mit Ausschluss aller andern zur Grundbestimmung erhoben; auch diejenigen von ihnen, welche die entgegengesetzten Principien der Einheit und der Vielheit, des Seins und des Werdens zu verknüpfen suchten, Empedokles und die Atomistiker, waren nicht | über eine einseitig physikalische und materialistische Weltansicht hinausgekommen, und wenn Anaxagoras die stofflichen Gründe durch den Geist ergänzte, so hatte er diesen doch wieder nur als Naturkraft zu fassen gewusst. Diese Einseitigkeit ihres Verfahrens machte die ältere Philosophie nicht blos unfähig zum Widerstand gegen eine Dialektik, welche die einseitigen Vorstellungen gegen einander führte und durch einander auflöste, sondern sie musste bei fortschreitender Aus-

bildung der Reflexion geradenweges zu ihr hindrängen. Wurde die Vielheit des Seienden behauptet, so zeigten die Eleaten, dass alles auch wieder Eines sei; wollte man seine Einheit festhalten, so erhob sich das Bedenken, welches die jüngeren Pkysiker über die eleatische Lehre hinausgeführt hatte, dass mit der Vielheit auch alle konkreten Eigenschaften der Dinge aufgegeben werden müssten; suchte man ein Unveränderliches als Gegenstand des Wissens, so hielt Heraklit die allgemeine Erfahrung vom Wechsel der Erscheinungen entgegen; wollte man sich an die Thatsache ihrer Veränderung halten, so waren die Einwendungen der Eleaten gegen das Werden und die Bewegung zu widerlegen; versuchte man es mit der naturwissenschaftlichen Forschung, so musste das neuerwachte Bewusstsein von der höheren Bedeutung des Geistes davon ablenken; sollten die sittlichen Pflichten festgestellt werden, so war in dem Gewirre der Meinungen und Gewohnheiten kein sicherer Haltpunkt zu finden, und das natürliche Gesetz schien nur in der Berechtigung dieser Willkür, in der Herrschaft des subjektiven Beliebens und Vortheils zu liegen. Diesem Schwanken aller wissenschaftlichen und sittlichen Ueberzeugungen machte erst Sokrates ein Ende, indem er zeigte, wie die verschiedenen Erfahrungen dialektisch gegen einander abzuwägen und in den allgemeinen Begriffen zu verknüpfen seien, die uns in dem Wechsel der zufälligen Bestimmungen das unveränderliche Wesen der Dinge kennen lehren. Die frühere Philosophie, der dieses Verfahren noch fremd war, konnte ihm nicht steuern, ihre einseitigen Theorieen richteten sich gegenseitig zu Grunde; die Umwälzung, welche sich eben damals auf allen Gebieten des griechischen Volkslebens vollzog, ergriff auch die Wissenschaft; die Philosophie wurde zur Sophistik. |

2. Die uns bekannten Sophisten.

Als der erste, welcher mit dem Namen und den Ansprüchen eines Sophisten auftrat, wird Protagoras[1]) aus

1) Das vollständigste über Prot. gibt Frei in seinen Quaestiones Protagoreae (Bonn 1845), welche durch O. Weber's Quaestiones Protagoreae (Marb. 1850) nur in Nebenpunkten berichtigt und ergänzt sind, und Vitringa

Abdera[1]) bezeichnet[2]). Die vieljährige Wirksamkeit dieses Mannes erstreckt sich fast über die ganze zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts. Um 480 v. Chr., oder vielleicht auch etwas früher geboren[3]), durchzog er seit seinem dreissigsten

De Prot. vita et philos. (Gron. 1853). Von den Früheren ist GEEL hist. crit. Soph. S. 68—120 unbedeutend; noch unbedeutender GEIST De Prot. vita (Giessen 1827); die Monographie von HERBST in Petersen's philol.-histor. Studien (1832) S. 88—164 gibt viel Material, verfährt aber in seiner Verwerthung ziemlich ungründlich.

1) Als Abderiten bezeichnen ihn alle Schriftsteller, von PLATO (Prot. 309 C. Rep. X, 600 C) an (auch Ps.-GALEN h. phil. c. 3, Doxogr. 601, 11; Ders. c. 35. Dox. 618, 2 würde nur bei der falschen Ergänzung Πρωταγόρας statt Διαγ. widersprechen); dass ihn Eupolis nach DIOG. IX, 50 u. a. statt dessen einen Tejer nannte, ist nur Sache des Ausdrucks: die Abderiten heissen so, weil ihre Stadt tejische Kolonie war. Der Vater des Protagoras wird bald Artemon, bald Mäandrius, auch Mäandrus oder Menander genannt; s. FREI 5 ff. VITR. 19 f.

2) Bei PLATO Prot. 316 D ff. sagt er selbst, die sophistische Kunst sei zwar eigentlich alt, aber ihre Vertreter haben sie früher unter anderen Namen versteckt ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους u. s. w. Mit Beziehung darauf heisst es dann 349 A: σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτὸν ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἄρνυσθαι. (Letzteres wiederholt DIOG. IX, 52. PHILOSTR. v. Soph. I, 10, 2. PLATO Hipp. maj. 282 D u. a.) Wenn im Meno 91 E von Vorgängern des Protagoras gesprochen wird, so geht diess nicht auf eigentliche Sophisten, sondern auf die gleichen, wie Prot. 316 f.

3) Die Zeitbestimmungen im Leben des Protagoras sind unsicher, wie bei den meisten älteren Philosophen. APOLLODOR b. DIOG. IX, 56 verlegt seine Blüthe in Ol. 84 (444/0 v. Chr.). Dass er Sokrates im Alter um ein merkliches vorangieng, ergibt sich aus der Versicherung bei PLATO Prot. 317 C, es sei keiner unter den Anwesenden, dessen Vater er nicht dem Alter nach sein könnte, wenn diese Behauptung auch nicht buchstäblich zu nehmen sein mag, aus Prot. 318 B. 361 E. Theät. 171 C, und aus dem Umstand, dass ihn der platonische Sokrates öfters (Theät. 164 E f. 168 C. D. 171 D. Meno 91 E vgl. Apol. 19 E) als einen Verstorbenen behandelt, während er doch (Meno a. a. O.) fast 70 Jahre alt wurde. Was namentlich die Zeit seines Todes betrifft, so verlegt ihn die Stelle des Meno durch die Worte ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαυται in die entferntere Vergangenheit, und wenn die Angabe des PHILOCHORUS b. DIOG. IX, 55 richtig ist, dass Euripides, der 406 oder 407 starb, im Ixion darauf angespielt habe, so kann er nicht wohl später, als 408 v. Chr., gesetzt werden. Dass dieser Annahme die Verse TIMON's b. SEXT. Math. IX, 57 nicht im Wege stehen, ist schon von HERMANN Ztschr. f. Alterthumsw. 1834,

Jahr[1]) die griechischen | Städte, indem er seinen Unterricht gegen Bezahlung allen denen anbot, welche praktische Tüchtigkeit und höhere Geistesbildung zu gewinnen wünschten[2]);

S. 364. Frei S. 62 u. a. gezeigt worden; und durch die Angabe (Diog. IX 54), sein Ankläger Pythodor sei einer der Vierhundert gewesen, wird es wahrscheinlich, dass sein Process in die Zeit der Vierhundert fiel, wenn auch den Ebengenannten zugegeben werden muss, dass diess aus jener Angabe nicht unbedingt folgt, während eine andere Quelle (S. 1051, 2) Euathlus als seinen Ankläger bezeichnet. Was sich sonst für seine Verfolgung durch die Vierhundert anführen lässt (Frei 76. Weber 19 f.), ist unsicher. Die Behauptung, er sei 90 Jahre alt geworden (ἔνιοι b. Diog. IX, 55. Schol. zu Plat. Rep. X, 600 C), verdient dem platonischen Zeugniss gegenüber, dem auch Apollodor (b. Diog. IX, 56) folgt, keine Beachtung. Nach dem Vorstehenden macht ihn die Vermuthung (Geist 8 f. Frei 64. Vitringa 27 f.), dass seine Geburt 480, sein Tod 411 v. Chr. falle, keinenfalls zu alt; noch richtiger mag die erstere (mit Diels Rh. Mus. XXXI, 41) 481/2 angesetzt werden; wogegen Schanz a. a. O. 23 mit 480—487 für seine Geburt, 420—417 für seinen Tod wahrscheinlich zu weit hinaufgeht. M. vgl. die ausführliche Erörterung von Frei S. 13 ff., auch Weber S. 12.

1) Nach Plato Meno 91 E. Apollod. b. Diog. IX, 56 betrieb er seine Lehrthätigkeit 40 Jahre lang, also etwa seit seinem 30. Jahre; und da nun doch zu vermuthen ist, er habe seinen Standpunkt im wesentlichen schon gefunden gehabt, als er in dem Beruf eines öffentlichen Lehrers auftrat, wird schon dadurch die Vermuthung (Chiapelli Archiv f. Gesch. d. Ph. III, 17) unwahrscheinlich, er habe seine Lehre erst in vorgerückterem Lebensalter zum Abschluss gebracht; an einer positiven Begründung fehlt es ihr ohnediess so gut wie ganz.

2) S. S. 1050, 2. 1053, 2. Plato Theät. 161 D. 179 A. — Diog. IX, 50. 52. Quintil. III, 1, 10 u. a. (Frei 165) geben das Honorar, das er (für einen ganzen Kursus) verlangt habe, auf 100 Minen an, und Gell. V, 3, 7 redet von einer *pecunia ingens annua.* Jene Summe ist aber ohne Zweifel sehr übertrieben, wiewohl auch aus Prot. 310 D hervorgeht, dass er bedeutende Ansprüche machte. Nach Plato Prot. 328 B. Arist. Eth. IX, 1. 1164 a 24 verlangte Protagoras zwar eine bestimmte Summe, stellte es aber dem Schüler frei, den Betrag nach beendigtem Unterricht selbst zu bestimmen, wenn ihm das bedungene zu viel schien. Um so unwahrscheinlicher ist die bekannte Erzählung über seinen Process mit Euathlus bei Gell. V, 10. Apul. Floril. IV, 18. S. 86 Hild. Diog. IX, 56. Marcellin Rhet. gr. ed. Walz IV, 179 f., zumal da Sext. Math. II, 96 ff., die Prolegg. in Hermogen. Rhet. gr. ed. Walz IV, 13 f., Sopater in Hermog. ebd. V, 6. 65. IV, 154 f. Max. Plan. Prolegg. ebd. V, 215. Doxopater Prolegg. ebd. VI, 13 f. das gleiche von Korax und Tisias berichten. Der hier angenommene Fall einer unlösbaren Streitfrage scheint ein beliebtes Thema für sophistische Redeübungen gewesen zu sein; falls Protagoras' δίκη ὑπὲρ μισθοῦ (Diog. IX, 55) ächt war, könnte man annehmen, dieses Thema sei darin behandelt worden

und er hatte einen so | glänzenden Erfolg, dass ihm die Jugend der gebildeten Stände allenthalben zuströmte, um ihn mit Bewunderung und mit Gaben zu überhäufen [1]). Ausser der Vaterstadt des Protagoras [2]) werden insbesondere Sicilien und Grossgriechenland [3]), namentlich aber Athen [4]) als Schauplatz seines

und die Anekdote daraus entstanden; wenn sie es nicht war, hat die umgekehrte Annahme, dass die Anekdote zu ihrer Unterschiebung Anlass gab, mehr für sich. Nach Diog. IX, 54 vgl. Cramer Anecd. Paris. I, 172 (Frei 76) wäre Euathlus von Aristoteles als der bezeichnet worden, welcher Protagoras wegen Atheismus anklagte; diess ist aber vielleicht nur die missverständliche Wiedergabe einer Aeusserung, welche sich auf den Process über das Lehrgeld bezog. Nach Diog. IX, 50 hätte Protagoras auch für einzelne Vorträge von den Anwesenden einen Beitrag eingesammelt.

1) Die anschaulichste Schilderung der enthusiastischen Verehrung, welche Protagoras fand, gibt Plato Prot. 310 D ff. 314 E f u. ö. vgl. Rep. X, 600 C. (s. u. 953, 3 [4]) Theät. 161 C; über seinen Erwerb sagt der Meno 91 D (vgl. Theät. 161 D), seine Kunst habe ihm mehr eingetragen, als Phidias und zehn andern Bildhauern die ihrige, und Athen. III, 113 e gebraucht den Gewinn des Gorgias und Protagoras sprüchwörtlich. Dass Dio Chrys. Or. LIV, 280 R. hiegegen nicht angeführt werden kann, zeigt Frei 167 f.

2) Nach Aelian V. H. IV, 20 vgl. Suid. Πρωταγ. Schol. z. Plato Rep. X, 600 C sollen ihn seine Mitbürger λόγος genannt haben; Favorin b. Diog. IX, 50 sagt: σοφία, mag nun er selbst ihn mit Demokrit (s. S. 844 u.) verwechselt, oder erst der Abschreiber des Diog. eine Bemerkung über diesen auf Prot. bezogen haben.

3) Seines sicilischen Aufenthaltes erwähnt der platonische grössere Hippias 282 D, der freilich an sich nicht sehr zuverlässig ist; auf Unteritalien weist die Angabe, er habe (wohl im Auftrag des Perikles) die Gesetze für die athenische Kolonie in Thurii ausgearbeitet (Heraklid. b. Diog. IX, 50 und dazu Frei 65 ff. Weber 14 f. Vitringa 43 f.), da er dazu doch wohl die Kolonie begleiten musste. Von Sicilien aus mag er auch nach Cyrene gegangen sein, und dort den Mathematiker Theodorus zum Schüler gehabt haben, dessen Verbindung mit ihm Plato Theät. 161 B. 162 A. 164 E. 168 C. E. 171 C erwähnt. Auch Aristippus wird später in Cyrene selbst mit seiner Lehre bekannt geworden sein. Vgl. Th. II a, 337, 4.

4) Protagoras war wiederholt in Athen, denn Plato lässt Prot. 310 E einer ersten Anwesenheit desselben erwähnen, welche geraume Zeit vor der zweiten, in die jenes Gespräch verlegt ist, stattgefunden hatte. Diese selbst setzt Plato kurz vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges; denn diess ist, abgesehen von kleineren Anachronismen, der angebliche Zeitpunkt des Gesprächs, das am zweiten Tag nach der Ankunft des Sophisten gehalten sein soll. (S. Steinhart Platon's WW. I, 425 ff. und meine Abhandlung über die platon. Anachronismen, Abh. d. Berl. Akad. 1873. phil.-hist. Kl.

Wirkens bezeichnet, wo | nicht blos ein Kallias, sondern auch ein Perikles und Euripides seinen Umgang suchte [1]); wann und wie lange er sich aber in diesen verschiedenen Gegenden aufhielt, können wir nicht genauer bestimmen. Wegen seiner Schrift über die Götter als Atheist verfolgt, musste er Athen verlassen; auf der Ueberfahrt nach Sicilien starb er; seine Schrift wurde von Staatswegen verbrannt [2]). Im übrigen ist uns von seinem Leben nichts bekannt; denn die Behauptung, dass er ein Schüler Demokrit's gewesen sei [3]), zeigt sich trotz

S. 83 f.) Dass Protagoras um jene Zeit in Athen war, ergibt sich auch aus dem Fragment b. Plut. Cons. ad Apoll. 33, S. 118 und Dems. Pericl. c. 36. Ob er bis zu seiner Vertreibung dort blieb, oder in der Zwischenzeit seine Wanderungen fortsetzte, wird nicht überliefert; das letztere ist aber ungleich wahrscheinlicher.

1) Von Kallias, dem bekannten Gönner der Sophisten, der nach Plato Apol. 20 A mehr Geld, als alle andern zusammen, auf sie verwandt hatte, ist diess aus Plato (Protag. 314 D. 315 D. Krat. 391 B), Xenophon (Symp. 1, 5) u. a. bekannt. Von Euripides erhellt es ausser dem S. 1050 unt. angeführten aus der Angabe (Diog. IX, 54), Protagoras habe seine Schrift über die Götter in dessen Hause vorgelesen, von Perikles aus den vor. Anm. angeführten plutarchischen Stellen; denn wenn auch die in der zweiten derselben berichtete Anekdote zunächst nur ein nichtswürdiger Klatsch ist, so war doch dieser selbst nicht möglich, wenn nicht der Verkehr des Perikles mit Protagoras bekannt war. Ueber sonstige Schüler des Protagoras s. m. Frei 171 ff.

2) Das obige ist durch Plato Theät. 171 D. Cic. N. D. I, 23, 63. Diog. IX, 51 f. 54 ff. Eus. pr. ev. XIV, 19, 10. Philostr. v. Soph. I, 10. Joseph. c. Ap. II, 37. Sext. Math. IX, 56 u. a. sichergestellt, die Zeugen sind aber über die näheren Umstände und namentlich darüber nicht einig, ob Protagoras durch Schiffbruch verunglückte, oder während der Reise eines natürlichen Todes starb, und ob er Athen als Verbannter oder als Flüchtling verlassen hatte. (S. Frei 75 f. Krische Forsch. 139 f. Vitringa 52 ff.) Für das letztere spricht Timon fr. 48 vgl. Wachsmuth Sillogr. 165. Dass Valer. Max. I, 1, ext. 7 statt Protagoras „Diagoras“ setzt, ist natürlich ganz unerheblich.

3) Das älteste Zeugniss dafür ist das eines epikurischen Briefs, Diog. IX, 53: *πρῶτος τὴν καλουμένην τύλην, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν, εὗρεν ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ παιδείας· φορμοφόρος γὰρ ἦν, ὥς καὶ Ἐπίκουρός πού φησι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἤρθη πρὸς Δημόκριτον, ξύλα δεδεκὼς ὀφθείς.* Ebd. X, 8: Timokrates, ein Schüler Epikur's, der aber in der Folge mit ihm zerfallen war, warf ihm vor, dass er alle andern Philosophen geschmäht, Plato einen Speichellecker des Dionys, Aristoteles einen Asoten genannt habe, *φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν.* Das gleiche berichtet Suid. u. d WW.

Hermann's Widerspruch[1]) | kaum weniger fabelhaft[2]), als die Angabe des Philostratus, welcher ihm Magier zu Lehrern gibt[3]), die | gleichen, von denen nach anderen Demokrit ge-

Πρωταγόρας, κοτύλη, φορμοφόρος, der Scholiast zu Plato's Rep. X, 600 C, und etwas ausführlicher, aus dem gleichen Brief Epikur's, Athen. VIII, 354 C. Gellius V, 3 endlich malt die Geschichte noch weiter aus, ohne doch abweichende Züge beizufügen. Auch Philostr. v. Soph. I, 10, 1. Clem. Strom. I, 301 D und Galen H. phil. c. 3 g. E. nennen Protagoras Demokrit's Schüler, und dieselbe Annahme liegt der Anordnung des Diogenes zu Grunde.

1) De philos. Jonic. aetatt. 17 vgl. Ztschr. f. Alterthumsw. 1834, 369 f. Gesch. d. Plat. 190. Ihm folgt Vitringa S. 30 ff.; auch Brandis gr.-röm. Phil. I, 524 schenkt Epikur's Aussage Glauben, wogegen Mullach Democr. Fragm. 28 f. Frei 9 f. u. a. sie bestreiten.

2) Für's erste nämlich fehlt es an glaubwürdigen Zeugen für diese Angabe durchaus. Von unsern Berichterstattern nennen Diogenes und Athenäus nur den epikurischen Brief als ihre Quelle, Suidas und der Scholiast Plato's schreiben nur Diogenes aus, die Darstellung des Gellius erklärt sich vollständig aus einer freien Erweiterung dessen, was nach Athenäus Epikur gesagt hatte. Alle diese Zeugnisse führen daher ausschliesslich auf die Aussage Epikur's zurück. Was für einen Werth können wir aber dieser beilegen, wenn wir hören, welche Verleumdungen derselbe Brief sich gegen Plato, Aristoteles und andere erlaubte? (Von der Vermuthung seiner Unächtheit, bei Weber S. 6, welche durch Diog. X, 3. 8 nicht gerechtfertigt wird, sehe ich ab; auch den Worten des Protagoras bei dem Scholiasten in Cramer's Anecd. Paris. I, 171 kann ich für die Entscheidung der Frage kein Gewicht beilegen.) Epikur's Angabe erklärt sich aus der Schmähsucht dieses Philosophen, der in selbstgefälliger Eitelkeit alle seine Vorgänger schlecht machte, vollkommen, wenn ihm auch keine weitere Veranlassung dazu vorlag, als die eben angeführte Notiz aus Aristoteles. Aus der gleichen Quelle kann aber auch die Angabe des Philostratus, des Clemens und des falschen Galen in letzter Beziehung herstammen; jedenfalls wird dieselbe nicht mehr Zutrauen ansprechen können, als andere Behauptungen derselben Schriftsteller über die Diadochenverhältnisse. Die demokritische Schülerschaft des Protagoras ist aber nicht blos durchaus unsicher, sondern sie widerspricht, auch den sichersten Annahmen über das Altersverhältniss beider Männer (vgl. S. 839 f. 968 ff. 1050, 3); und mag auch Prot. die atomistische Physik gekannt haben (hierüber später), so haben wir doch keinen Grund, Demokrit, und nicht vielmehr Leucippus, für den zu halten, dem er diese Kenntniss verdankte. Wir werden daher diese ganze Angabe mit der grössten Wahrscheinlichkeit für eine ungeschichtliche Erfindung halten dürfen.

3) V. Soph. I, 10, 1: sein Vater Mäander habe durch zuvorkommende Aufnahme des Xerxes den Unterricht der Magier für seinen Sohn gewonnen. Dass schon Dino diess erzählte, wie Weber S. 6 annimmt, folgt aus der Erwähnung des Protagoras und seines Vaters in Dino's persischen Geschichten noch nicht, so möglich es auch ist. Mit der Angabe Epikur's

lernt hätte[1]). Von seinen ziemlich zahlreichen Schriften[2]) sind uns nur wenige Bruchstücke erhalten[3]).

ist die vorliegende unvereinbar, da er nach jener ein armer Tagelöhner, nach dieser der Sohn eines reichen Mannes gewesen sein soll, welcher sich durch fürstliche Bewirthung und Geschenke bei Xerxes in Gunst setzte.

1) Vgl. S. 841 m.

2) Die dürftigen Angaben der Alten über dieselben bei Frei 176 ff. Vitringa 113 f. 150 f. vgl. Bernays: die *Καταβάλλοντες* des Prot. (1850) Abhandl. I, 117 ff. Was davon für uns in Betracht kommt, wird später berührt werden.

3) Gomperz Apol. d. Heilkunst 30 ff. 181 f. versucht zwar mit einem grossen Aufgebot von Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu beweisen, dass die pseudohippokratische Schrift *περὶ τέχνης* das Werk des Protagoras sei. Ich meinerseits kann mich jedoch davon so wenig überzeugen, wie Natorp (Philol. N. F. IV, 278 ff.), Schwartz (Ind. lect. Rost. 1891, S. 13 ff.), Ilberg (Berl. philol. Wochenschr. 1890, 1165 f.) und Wellmann (Arch. f. Gesch. d. Phil. V, 100 f.). *Π. τέχνης* ist eine Vertheidigung der Heilkunst gegen ihre Tadler, deren Verfasser zwar ohne Zweifel kein grosser Arzt ist, aber doch durchweg (z. B. c. 8 f. S. 54, 2. 10. c. 10 f. c. 12 Anf. c. 13. 14) vom Standpunkt des Fachmanns ausgeht, und sich selbst auch, wie mir scheint, c. 1 Schl. c. 14 deutlich als solchen bezeichnet; von Prot. hören wir (Plato Soph. 232 D. 233 A.), er habe in seinen Schriften über die *τέχναι* im ganzen und im einzelnen ausgeführt, *ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν*, was der Abzweckung unserer Schrift — der Vertheidigung einer Kunst durch einen der *δημιουργοί* — so schnurstracks widerspricht, dass man in dieser weit eher eine Widerlegung, als ein Werk des Protagoras sehen könnte. Jene Worte nämlich mit G. so zu erklären, dass sie besagten: „was der Meister selbst jedem zu entgegnen hat," verbieten schon sie selbst uns; denn das *αὐτὸν* stände da müssig, das *ἕκαστον*, so absolut hingestellt, wäre sehr unklar, und statt der von Plato gewählten Wortstellung sollte man erwarten: *ἃ δεῖ αὐτὸν τὸν δημιουργὸν πρὸς ἕκαστον ἀντειπεῖν*. Noch entschiedener wird aber diese Deutung durch das folgende widerlegt, denn in diesem entspricht unsern Worten: „*πρὸς τὸν ἐπιστάμενον αὐτὸς ἀνεπιστήμων ὢν ἀντειπεῖν*," es wird mithin der *ἐπιστάμενος*, also der *δημιουργὸς*, auf's unzweideutigste als der bezeichnet, gegen den der Widerspruch sich richtet, nicht als der, von dem er ausgeht. — Bedient sich ferner unser Verfasser für seinen Zweck mancher sophistischen Sätze, und erweist er sich dadurch als einen Schüler der Sophisten, so steht er doch Protagoras nicht so nahe, dass wir Grund hätten, ihn auch nur der Schule desselben speciell zuzuweisen. Denn dass der parmenideïsche Satz, man könne nur das Seiende erkennen (c. 2 Anf.; näheres unten S. 1088, 1), bei ihm das gleiche bedeute, wie der des Protagoras über den Menschen als Mass aller Dinge, kann ich nicht einräumen: gerade an das, was bei diesem die Hauptsache ist, die Subjektivität unserer Vorstellungen über die Dinge, hat

Ein Zeitgenosse des Protagoras, vielleicht etwas älter als dieser, war der Leontiner Gorgias[1]). | Mit Empedokles,

nicht allein Parmenides bei jenem nicht gedacht, sondern auch in der Anwendung, die unser Verfasser von ihm macht, ist davon nicht die Rede. Auch die Darstellung unserer Schrift steht mit ihrer Trockenheit und stellenweisen Unklarheit in einem auffallenden Gegensatz zu der behaglichen Würde, der Wortfülle, Klarheit und Anmuth, durch welche der platonische Protagoras in seinen Nachbildungen den Stil des Sophisten charakterisirt; wenn wir diesem ein Geisteserzeugniss wie die Schrift π. τέχνης beilegten, thäten wir, fürchte ich, seiner Redegabe und seiner schriftstellerischen Kunst Unrecht.

1) M. s. über ihn Foss De Gorgia Leontino (Halle 1828), der ihn weit gründlicher und erschöpfender behandelt, als Geel (S. 13—67); Frei Beiträge z. Gesch. d. griech. Sophistik Rhein. Mus. VII, (1850) 527 ff. VIII, 268 ff. — Als die Vaterstadt des Gorg. wird Leontini einstimmig bezeichnet; seinen Vater nennt Pausan. VI, 17 Karmantidas, Suid. Charmant.; sein Bruder war nach Plato Gorg. 448 D. 456 B der Arzt Herodikus. Ueber seine Lebenszeit finden sich sehr abweichende Angaben. Nach Plin. H. n. XXXIII, 4, 83 hätte er schon Ol. 70 sich eine Bildsäule in Delphi errichtet (vgl. S. 1058, 7); hier steckt aber sicher ein Fehler in der Olympiadenzahl, mag er nun von dem Schriftsteller oder den Abschreibern herrühren. Porphyr b. Suid. u. d. W. setzt ihn in Ol. 80, Suidas selbst erklärt ihn für älter. Euseb in der Chronik setzt seine Blüthe Ol. 86. Nach Philostr. v. Soph. I, 9, 2 (dem aber wenig Gewicht beizulegen ist) kam er nach Athen ἤδη γηράσκων. Olympiodor in Gorg. S. 7 (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 112) macht ihn 28 Jahre jünger, als Sokrates, wovon aber aus der Angabe, auf die es gestützt wird, dass er Ol. 84 (444/0 v. Chr.) περὶ φύσεως geschrieben habe, das Gegentheil folgt. Den sichersten, aber keinen ganz genauen Anhaltspunkt geben die zwei Thatsachen, dass er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.) als Gesandter seiner Vaterstadt in Athen erschien (die Zeitbestimmung gibt Diodor XII, 53 vgl. Thucyd. III, 86), und dass sein langes Leben (vgl. Plato Phädr. 261 B. Plut. Def. orac. c. 20, S. 420), — dessen Dauer bald auf 108 (Plin. H. n. VII, 48, 156. Lucian. Macrob. c. 22. Cens. Di. nat. 15, 3. Philostr. V. soph. 494. Schol. z. Plato a. a. O. vgl. Valer. Max. VIII, 13, ext. 2), bald auf 109 (Apollodor b. Diog. VIII, 58. Quintil. III, 1, 9. Olympiod. a. a. O. Suid.), bald auf 107 (Cic. Cato, 5, 13), bald auf 105 (Pausan. VI, 17. S. 495), bald unbestimmter (Demetr. Byz. b. Athen. XII, 548 d) auf mehr als 100 Jahre angegeben wird, — erst nach dem Tode des Sokrates geendet hat, wie diess ausser Quintilian's Zeugniss a. a. O. nach Foss' treffender Bemerkung (S. 8 f.), auch aus Xenophon's Aussagen über Proxenus, den Schüler des Gorgias (Anabas. II, 6, 16 f.)., ferner aus Plato Apol. 19 E und aus der Angabe (Pausan. VI, 17. S. 495) hervorgeht, dass ihn Jason von Pherä hochgeschätzt habe (s. Frei Rh. M. VII, 535); und damit stimmt es gut, wenn Antiphon, um die Zeit der Perserkriege (ohne Zweifel erst des zweiten) geboren, etwas jünger als Gorg. genannt

dessen Schüler er genannt wird [1]), scheint er wirklich in jüngeren Jahren in Verbindung gestanden, und sich nicht blos als Rhetor an ihn angeschlossen, sondern auch seine physikalischen Annahmen eine Zeit lang getheilt zu haben [2]), von denen er auch noch später, als er seinen Unterricht bereits auf die Rhetorik beschränkte, die eine und andere für sich verwendet [3]). Zweifelhafter ist es, ob Tisias sein Lehrer in der Redekunst war [4]). Dagegen zeigt ihn seine Schrift über die Natur (s. S. 1101) so vertraut mit Zeno's Dialektik, dass die Vermuthung [5]) viel für sich hat, er sei auch mit ihm in persönliche Verbindung getreten, und durch seinen Einfluss der Physik abwendig gemacht worden; da er sich aber der Metaphysik des Parmenides auch nicht anzuschliessen wusste, habe er sich zur Skepsis hingewendet. Im Jahre 427 v. Chr. kam er an der Spitze einer Gesandtschaft nach Athen, um Hülfe gegen die

wird (Ps.-Plut. vit. X orat. I, 9. S. 832, wozu Frei a. a. O. 530 f.). Nach allem diesem kann G. kaum älter sein, als Foss S. 11 und Dryander De Antiphonte (Halle 1838) 3 ff. annehmen, welche sein Leben zwischen Ol. 71, 1 und 98, 1 setzen; vielleicht war er aber auch (wie Krüger z. Clinton Fasti Hell. S. 388 will) jünger, und Frei hat das richtigere, wenn er seine Geburt annäherungsweise auf Ol. 74, 2 (483 v. Chr.), seinen Tod auf Ol. 101, 2 (376) berechnet.

1) Von Satyrus, bzw. Alcidamas, b. Diog. VIII, 58 f. (s. S. 753 u.) Quintil. III, 1, 9. Suid. Γοργ. Schol. in Plat. Gorg. 465 D, S. 345 vgl. Frei Rh. Mus. VIII, 268 ff. Bei Satyrus und Quintilian bezieht sich diese Schülerschaft nur auf die Rhetorik; unbestimmter drückt sich Suidas und der Scholiast aus.

2) Vgl. Diels Gorg. und Emped. Sitzungsber. der Berl. Akad. 1891, 344 ff.

3) Plato Meno 76 C (s. o. 766, 1) schreibt ihm die empedokleïschen Annahmen über die Poren und Ausflüsse zu, und scheint auch eine auf ihnen beruhende Definition der Farbe ihm entnommen zu haben; Theophrast De igne 73 führt eine Erklärung der Entzündung durch Brennspiegel von ihm an, die von der gleichen Theorie ausgeht; vgl. Diels a. a. O. 355 f., der vermuthet, die Schrift des Gorg., aus welcher diess angeführt wird (auf eine solche weist das Präsens φησὶ), sei physikalischen Inhalts gewesen, und gehöre der Zeit an, in welcher Gorg. noch unter dem Einfluss des Empedokles stand.

4) Die Prolegg. in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz IV, 14 behaupten es; Quintilian a. a. O. jedoch nennt Tisias nur (neben Korax) als Vorgänger, Pausan. VI, 17, 5 als anscheinend älteren Zeitgenossen des Gorgias.

5) Diels a. a. O. 359 ff.

Syrakusaner zu begehren[1]). Schon in seinem Vaterland als Redner und als Lehrer der Beredsamkeit hochgehalten[2]), bezauberte er die Athener durch seine zierliche, blumenreiche Redekunst[3]), und wenn die Angabe im wesentlichen | richtig ist, dass Thucydides und andere bedeutende Schriftsteller aus dieser und der folgenden Zeit seine Weise nachahmten[4]), so hat er auf die attische Prosa und selbst auf die Poesie einen höchst bedeutenden Einfluss ausgeübt. Längere oder kürzere Zeit nach seinem ersten Besuch[5]) scheint sich Gorgias bleibend in das eigentliche Griechenland begeben zu haben, indem er die griechischen Städte als Sophist durchwanderte[6]), und sich dadurch viel Geld erwarb[7]). In der

1) M. s. über diese Gesandtschaft S. 1056, 1 und PLATO Hipp. maj. 282 B. PAUS. a. a. O. DIONYS. jud. Lys. c. 3, S. 458. OLYMPIOD. in Gorg. S. 3 (auch PLUT. gen. Socr. c. 13, S. 583, an sich selbst freilich kein geschichtliches Zeugniss) und dazu FOSS S. 18 ff.

2) Diess wird theils durch die Aeusserungen des Aristoteles b. CIC. Brut. 13, 46, theils und besonders durch die Sendung nach Athen wahrscheinlich.

3) DIODOR a. a. O. PLATO Hipp. a. a. O. DIONYS. Lysias 3. OLYMPIOD. a. a. O. Prolegg. in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz IV, 15. DOXOPATER ebd. VI, 15 u. a. s. WELCKER. Klein. Schr. II, 413.

4) Von Thucydides sagt diess DIONYS. ep. II, c. 2. S. 792. Jud. de Thuc. c. 24. S. 869. ANTYLLUS b. MARCELL. V. Thuc. 36; wozu BLASS Att. Bereds. I, 203 ff. zu vgl.; von Kritias PHILOSTR. v. Soph. I, 9, 2. ep. XIII, 919 (BLASS 264); von Isokrates, welcher Gorg. in Thessalien hörte, ARISTOTELES b. QUINTIL. Inst. III, 1, 13. DIONYS. Jud. de Isocr. c. 1, 535. De vi dic. Demosth. c 4, 963. CIC. Orator 52, 176. Cato 5, 13, vgl. PLUT. V. dec. orat. Isocr. 2. 15. S. 836 f. PHILOSTR. v. Soph. I, 17, 4 u. a. (FREI a. a. O. 541); von Agathon PLATO Symp. 198 C und der Scholiast zum Anfang dieser Schrift, vgl. SPENGEL *Συναγ. Τεχν.* 91 f.; von Aeschines DIOG. II, 63. PHILOSTR. ep. XIII, 919; s. FOSS 60 ff. Dass ihn dagegen Perikles nicht gehört haben kann, versteht sich und wird von SPENGEL S. 64 ff. des näheren nachgewiesen.

5) Denn die Angabe (Prolegg. in Hermog. Rhet. gr. IV, 15), er sei schon bei seiner ersten Anwesenheit zurückgeblieben, wird durch DIODOR a. a. O. und durch die Natur des ihm gewordenen Auftrags widerlegt.

6) Bei PLATO sagt er Gorg. 449 B, er lehre *οὐ μόνον ἐνθάδε ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι*, dasselbe bestätigt Sokrates Apol. 19 E und daher Theag. 128 A. Im Meno 71 C ist Gorg. abwesend, es wird aber einer früheren Anwesenheit in Athen gedacht. Vgl. HERMIPPUS b. ATHEN. XI, 505, wo sich auch einige unbedeutende und sehr unsichere Anekdoten über Gorg. und Plato finden (ebenso bei PHILOSTR. V. Soph. Prooem. 6 über Gorg. und Chärephon).

letzten Zeit seines Lebens | finden wir ihn in dem thessalischen Larissa[1]), wo er auch, nach einem ungewöhnlich hohen und kräftigen Alter[2]), gestorben zu sein scheint. Unter den

Einer Reise nach Argos, wo der Besuch seiner Vorträge verboten worden sein soll, erwähnt OLYMPIOD. in Gorg. S. 40; Proxenus scheint ihn nach XENOPH. Anab. II, 6, 16 (nach 410 v. Chr.) in Böotien zum Lehrer gehabt zu haben. Unter den Schriften des Gorg. wird eine olympische Rede genannt, die er nach PLUT. conj. præc. c. 43, S. 144. PAUS. VI, 17 g. E. PHILOSTR. V. Soph. I, 9, 2. ep. XIII, 919 in Olympia selbst gehalten haben soll, ebenso nach PHILOSTR. V. S. I, 9, 2. 3 die Rede auf die Gefallenen in Athen, und die pythische in Delphi; indessen wäre auf diese Angaben als solche nicht viel zu bauen, wenn nicht die Sache auch an sich alle Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Ueber SÜVERN's verfehlte Vermuthung, dass Gorg. in den Vögeln des Aristophanes mit Peisthetärus gemeint sei, s. Foss 30 ff.

7) DIOD. XII, 53 und SUID. lassen ihn, wie andere den Protagoras und den Eleaten Zeno (s. S. 1051, 2. 585, 1), ein Honorar von 100 Minen verlangen; im platonischen grösseren Hippias 282 B heisst es, er habe in Athen viel Ge. erworben, ähnlich ATHEN. III, 113 e; vgl. auch XENOPH. Symp. 1, 5. Anab. II, 6, 16. Dagegen sagt ISOKR. π. ἀντιδόσ. 155, er sei zwar von den ihm bekannten Sophisten der wohlhabendste gewesen, habe aber doch nicht mehr als 1000 Stateren hinterlassen; was, auch wenn Goldstateren gemeint sind, doch nur etwa 15000 Mark wären. Seinem angeblichen Reichthum soll der Prunk seines Auftretens entsprochen haben, sofern er nach AEL. V. H. XII, 32 in purpurnem Gewand zu erscheinen pflegte; besonders bekannt ist aber die goldene Bildsäule in Delphi, welche er nach PAUS. a. a. O. und X, 18. S. 842. HERMIPP. b. ATHEN. XI, 505 d. PLIN. h. n. XXXIV, 4, 83 sich selbst setzte, während sie CIC. De orat. III, 32, 129. VALER. Max. VIII, 15, ext 2, und wie es scheint, auch PHILOSTR. I, 9, 2 von den Griechen setzen lassen; Plinius und Valerius bezeichnen sie als massiv, Cicero, Philostratus und der angebliche DIO CHRYS. or. 37, S. 115 R. als golden, Pausanias, der jedenfalls am genauesten unterrichtet war, als vergoldet. Dass Gorg. dieselbe sich selbst errichtet hatte, ergibt sich aus der Inschrift einer zweiten, von seinem Grossneffen und Schüler Eumolpus in Olympia gestifteten, welche von PAUSAN. VI, 17, 5 berührt wird. Der Sockel derselben wurde 1876 aufgefunden; seine Inschrift bespricht FRAENKEL Archäol. Zeit. XXXV (1877), 43 f.

1) PLATO Meno Anf. ARIST. Polit. III, 2. 1275 b 26. PAUS. VI, 17, 495. ISOKR. π. ἀντιδόσ. 155.

2) Ueber seine Lebensdauer s. o., über sein frisches und gesundes Alter und über das mässige Leben, dessen Frucht es war, QUINTIL. XII, 11, 21. CIC. Cato 5, 13 (von VALER. VIII, 13 ext. 2 wiederholt). ATHEN. XII, 548 d (wo GEEL S. 30 statt ἑτέρου richtig γαστέρος vermuthet). LUCIAN Macrob. c. 23. STOB. Floril. 101, 21 s. Foss 37 f. MULLACH Fr. Phil. II, 144 f. Nach Lucian hätte er sich ausgehungert. Eines seiner letzten Worte berichtet

Schriften, welche von ihm erwähnt werden[1]), ist nur Eine philosophischen Inhalts; über die Aechtheit der zwei noch vorhandenen Deklamationen, die seinen Namen tragen[2]), sind die Ansichten getheilt[3]). |

Wenn unter den Schülern des Protagoras und Gorgias Prodikus[4]) genannt wird[5]), so ist daran wahrscheinlich nur so viel richtig, dass er es seinem Lebensalter nach hätte sein können[6]). Ein Bürger der Stadt Julis[7]) auf der kleinen,

Aelian V. H. II, 35. Eine Anekdote aus seinem ehlichen Leben bei Plut. conj. præc. c. 43 verdient keinen Glauben; nach Isokr. a. a. O. war er nie verheirathet.

1) Sechs Reden, angeblich auch eine Rhetorik, und die Schrift π. φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος, auf die ich S. 1101 zurückkomme. M. s. die ausführliche Untersuchung von Spengel Συναγ. Τεχν. 81 ff. Foss S. 62—109. Bei Denselben und Schönborn De authentia Declamationum Gorgiæ (1826) S. 8 ist das Bruchstück der Rede auf die Gefallenen abgedruckt, welches Planudes in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz. V, 548 aus Dionys von Halikarnass mittheilt; sämmtliche Bruchstücke bei Mullach Fragm. philos. II, 143 f.

2) Die Vertheidigungsrede des Palamedes und die der Helena; neuste Ausgabe in Blass Antiphont. orat. 150 ff.

3) Geel z. B. 31 f. 48 ff. hält den Palamedes für ächt, die Helena für unächt; Schönborn a. a. O. nimmt beide in Schutz; Foss 78 ff. und Spengel a. a. O. 71 ff. verwerfen beide, mit ihnen stimmt Steinhart (Plato's W. II, 509, 18), Jahn Palamedes (Hamb. 1836) 15 ff. Gomperz Apol. d. Heilkunst 165 im Ergebniss überein. Dagegen erklären sich Blass (Att. Beredsamk. 71 ff. Antiphontis orat. XXVIII), Maass (Hermes XXII, 566 ff.), Diels (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1884, 356, 3) für die Aechtheit der beiden Reden. Auch mir scheint jetzt die überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Aechtheit beider Stücke zu sprechen; zumal wenn man (mit Maass 575 ff.) annehmen darf, sie wollen nicht eigentliche, für's grössere Publikum bestimmte ἐπιδείξεις sein, sondern schematische Muster, an denen die Schüler des Rhetors die Disposition und die Art der Beweisführung bei Vertheidigungsreden für Schuldige (Helena) und Unschuldige (Palamedes) lernen sollten. Indessen hat diese Frage für die Beurtheilung von Gorgias' philosophischem Charakter keine Bedeutung.

4) Welcker, Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates. Klein. Schr. II, 393—541, früher Rhein. Mus. 1833. Heinze Ber. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1884, 315 ff.

5) Die Scholiasten zu Plato Rep. X, 600 C (S. 421 Bekk.), von welchen ihn der eine Schüler des Gorgias, der andere Schüler des Protag. und Gorg. und Zeitgenossen Demokrit's nennt, Suid. Πρωταγ. und Πρόδ. M. s. dagegen Frei Quæst. Prot. 174.

6) Diess ergibt sich aus Plato; da Prodikus einerseits schon im Protagoras (vielleicht allerdings etwas zu früh) als angesehener Sophist auftritt,

durch die Sittenreinheit ihrer Bewohner berühmten[1]) Insel Keos, ein Mitbürger der Dichter Simonides und Bakchylides, scheint er schon in seiner Heimath als Tugendlehrer aufgetreten zu sein; auch er konnte aber eine bedeutendere Wirksamkeit nur in dem nahen Athen, unter dessen Herrschaft Keos stand[2]), finden, wie es sich im übrigen mit der Angabe verhalten mag, er sei auch in öffentlichen Geschäften häufig dorthin gereist[3]). Dass er | noch andere Städte besucht hat, ist nicht ganz sicher[4]), doch immerhin glaublich. Für seinen Unterricht verlangte er, wie alle Sophisten, Bezahlung[5]); von dem Ansehen, das er sich erwarb, zeugen ausser den sonstigen

andererseits aber (auch abgesehen von 317 C) unverkennbar an Jahren wie an Ruhm hinter Protagoras zurücksteht, und Apol. 19 E unter den damals noch lebenden und in Thätigkeit begriffenen Sophisten aufgeführt wird, so kann er nicht wohl älter, aber auch nicht um vieles jünger gewesen sein, als Sokrates, und seine Geburt wird annäherungsweise um 460—465 v. Chr. gesetzt werden können. Damit stimmt im allgemeinen überein, was sich aus seiner Erwähnung bei Eupolis und Aristophanes und in den platonischen Gesprächen, und aus der Nachricht, Isokrates sei sein Schüler gewesen, abnehmen lässt (s. Welcker 397 f.), ohne dass wir doch dadurch zu einer genaueren Bestimmung kämen. Auch die Schilderung seiner Persönlichkeit im Protagoras 315 C f. lässt vermuthen, dass die dort hervorgehobenen Züge, die sorgsame Leibespflege des kränklichen Mannes und seine tiefe Stimme, Plato aus eigener Anschauung bekannt und den Lesern noch in frischer Erinnerung waren.

7) So Suidas und mittelbar Plato Prot. 339 E, indem er den Simonides seinen Mitbürger nennt. *Κεῖος* oder *Κῖος* (m. s. über die Schreibart Welcker 393) heisst Prod. ausnahmslos.

1) M. s. hierüber, was Welcker 441 f. aus Plato Prot. 341 E. Gess. I, 638 A. Athen. XIII, 610 d. Plut. mul. virt. *Κῖαι* S. 249 beibringt.

2) Welcker 394.

3) Der angebliche Plato Hipp. maj. 282 C. Philostr. V. Soph. I, 12.

4) Denn Plato Apol. 19 E scheint nicht entscheidend, und was Philostr. V. S. I, 12. Prœm. 5. Liban. pro Socr. 328 Mor. Lucian Herod. c. 3 erzählen, könnte leicht nur auf ungeschichtlicher Vermuthung beruhen.

5) Plato Apol. 19 E. Hipp. maj. 282 C. Xen. Symp. 1, 5. 4, 62. Diog. IX, 50. Nach Plato Krat. 384 B. Arist. Rhet. III, 14. 1415 b 15 kostete seine Vorlesung über den richtigen Gebrauch der Wörter fünfzig, eine andere, ohne Zweifel eine populärere, für ein grösseres Publikum berechnete (wie etwa die über Herakles), nur eine einzige Drachme; der pseudoplatonische Axiochus S. 366 C redet auch von Vorlesungen zu einer halben, zu zwei, zu vier Drachmen, darauf ist aber nicht zu bauen.

Aussagen der Alten[1]) die bedeutenden Namen, die unter seinen Schülern und Bekannten vorkommen[2]). Selbst Sokrates hat bekanntlich seinen Unterricht benützt[3]) und empfohlen[4]),

1) Von Plato gehört hieher ausser Apol. 19 E. Prot. 315 D namentlich Rep. X, 600 C, wo von Prodikus und Protagoras gemeinschaftlich gesagt wird, sie wissen ihre Freunde zu überreden, *ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὑτῶν διοικεῖν οἷοί τ' ἔσονται ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσι τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι.* Auch aus Aristophanes (vgl. Welcker S. 403 f. 508. 516) erhellt, dass Prod. in Athen und selbst bei diesem Dichter, dem unerbittlichen Feind aller andern Sophisten, in Ansehen stand. Rechnet er ihn auch bei Gelegenheit (Tagenisten Fr. 6) unter die „Schwätzer", so rühmt er dagegen in den Wolken V. 360 f. seine Weisheit und Einsicht im Gegensatz zu Sokrates ohne Ironie, in den Tagenisten scheint er ihm eine würdige Rolle geliehen zu haben, und in den Vögeln V. 692 führt er ihn wenigstens als bekannten Weisheitslehrer auf. Das Sprüchwort (bei Apostol. XIV, 76) dagegen: *Προδίκου σοφώτερος* (nicht: *Προδίκου τοῦ Κίου*, wie Welcker 395 angibt) kann auch bedeuten: „weiser als ein Schiedsrichter", Apostol., der den *πρόδικος* als Eigennamen nimmt, ohne doch dabei an den Keer zu denken, hat es, wie auch Welcker bemerkt, nicht verstanden. Das gleiche Sprüchwort sucht Welcker S. 405 am Anfang des 13ten sokratischen Briefs, wo allerdings *Προδίκῳ τῷ Κίῳ σοφώτερον* steht; aber dieser Ausdruck hat hier keine sprüchwörtliche Färbung, sondern er bezieht sich auf angebliche Aeusserungen des Simon über den Herakles des Prodikus. Auch das Prädikat *σοφὸς* (Xen. Mem. II, 1. Symp. 4, 62. Axioch. 366 C. Eryx. 397 D) beweist nichts, da dieses mit Sophist identisch ist (Plato Prot. 312 C. 337 C u. o.), am wenigsten aber Plato's ironisches *πάσσοφος καὶ θεῖος* Prot. 315 E (vgl. Euthyd. 271 C. Lys. 216 A).

2) So der Musiker Damon (Plato Lach. 197 D), Theramenes, seiner Geburt nach selbst ein Keer (Athen. V, 220 b. Schol. z. Aristoph. Wolken 360. Suid. *Θηραμ.*), Euripides (Gell XV, 20, 4. Vita Eurip. ed. Elmsl. vgl. Aristoph. Frösche 1188), Isokrates (Dionys. jud. Is. c. 1. S. 535. Plut. X orat. 4, 2. S. 836, was Phot. Cod. 260, S. 486 b 15 wiederholt wird); s. Welcker 458 ff. Dass auch Kritias ihn gehört hatte, ist an sich wahrscheinlich, aber durch Plato Charm. 163 D nicht bewiesen, ebensowenig ein Einfluss auf den Sophisten Hippias durch Prot. 338 A vgl. m. Phädr. 267 B; von Thucydides sagt Antyllus b. Marcellin V. Thuc. 36 und das Scholion b. Welcker 460 (Spengel S. 53) nur, er habe sich in seiner Ausdrucksweise die Genauigkeit des Prod. zum Muster genommen, eine Bemerkung, deren Richtigkeit Spengel *Συν. Τεχν.* 53 ff. durch Beispiele aus Thuc. belegt. Mit Kallias, in dessen Hause wir ihn im Protagoras finden, war Prod. nach Xenoph. Symp. 4, 62 vgl. 1, 5 durch Antisthenes bekannt geworden, welcher demnach gleichfalls zu seinen Verehrern gehörte.

3) Sokrates nennt sich bei Plato öfters den Schüler des Prodikus; Meno 96 D: [*κινδυνεύει*] *σέ τε Γοργίας οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευκέναι καὶ*

ohne dass jedoch er selbst oder Plato sich zu ihm in ein wesentlich anderes Verhältniss setzte, als zu einem Protagoras und Gorgias[1]). Sonst ist uns vom Leben | des Prodikus

———

ἐμὲ Πρόδικος. Prot. 341 A: Du, Protagoras, scheinst der Wortunterscheidungen unkundig zu sein, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ ἔμπειρος διὰ τὸ μαθητὴς εἶναι Προδίκου τουτουί: Prod. meistere ihn nämlich immer, wenn er ein Wort falsch anwende. Charm. 163 D: Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος. Dagegen Krat. 384 B: er wisse nicht, wie es sich mit den Benennungen verhalte, da er die Fünfzigdrachmenvorlesung des Prod. noch nicht gehört habe, sondern erst die Eindrachmenvorlesung. Im Hipp. maj. 282 C nennt Sokr. den Prodikus seinen ἑταῖρος. Gespräche, wie der Axiochus (366 C ff.) und Eryxias (397 C ff.), können für die vorliegende Frage nicht in Betracht kommen.

4) Bei Xenophon Mem. II, 1, 21 eignet er sich die Erzählung von Herakles am Scheideweg an, indem er sie nach Prod. ausführlich wiedergibt, und bei Plato Theät. 151 B sagt er, solche, die mit keiner Geistesgeburt schwanger gehen, weise er an andere Lehrer: ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι.

1) Alle Aeusserungen des platonischen Sokrates über den Unterricht, welchen er bei Prodikus erhielt, auch die des Meno, haben einen unverkennbar ironischen Ton, und an geschichtlichem Gehalt lässt sich nicht weiter daraus abnehmen, als dass Sokrates mit Prodikus bekannt war, und von ihm, wie von anderen Sophisten, Vorträge gehört hatte. Auch dass er ihm einzelne seiner Bekannten zuwies, begründet keinen Vorzug vor andern, denn nach der Stelle des Theätet wies er andere zu andern, und aus diesen mit Welcker S. 401 Einen andern, und zwar den Euenus, zu machen, haben wir kein Recht; bei Xen. Mem. III, 1 empfiehlt Sokrates einem Freunde selbst den Taktiker Dionysodor. Zurechtweisungen nimmt er nicht blos im grösseren Hippias, dem ich kein Gewicht beilegen kann, 301 C 304 C von diesem Sophisten, sondern auch im Gorgias 461 C von Polus an, ohne sich dazu ironischer zu verhalten, als Prot. 341 A zu Prodikus; als Weise bezeichnet er gleichfalls einen Hippias (Prot. 337 C), einen Protagoras (Prot. 338 C. 341 A), einen Gorgias und Polus (Gorg. 487 A); die beiden letzteren nennt er ebd. auch seine Freunde, und über Protagoras äussert er sich Theät. 161 D mit derselben leichten Ironie ganz ebenso anerkennend, wie sonst über Prodikus. So richtig endlich bemerkt wird, (Welcker 407), dass Plato seinen Sokrates nirgends in einer Streitunterredung mit Prodikus darstelle, und auch keinen Schüler desselben aufführe, der einen Schatten auf ihn werfen könnte, wie Kallikles auf Gorgias, so kann doch das letztere nicht viel beweisen, denn auch von Protagoras und Hippias werden keine solche Schüler angeführt, und selbst Kallikles wird nicht speciell als der des Gorgias bezeichnet, und ob das andere Hochschätzung oder Geringschätzung ausdrückt, wäre erst zu untersuchen; erwägen wir aber, wie satirisch Plato Prot. 315 C unsern Sophisten als leidenden Tantalus einführt, welche unbedeutende und lächerliche Rolle er

nichts bekannt[1]). Sein Charakter wird blos von späten und unzuverlässigen Zeugen[2]) als ausschweifend und gewinnsüchtig bezeichnet. Von seinen Schriften sind nur | unvollständige Nachrichten und einige Nachbildungen erhalten[3]).

Ziemlich gleichen Alters mit Prodikus scheint Hippias von Elis[4]) gewesen zu sein[5]). Nach der Sitte der Sophisten

ihm ebd. 337 A ff. 339 E ff. zuweist, wie so gar nichts eigenthümliches er von ihm erwähnt, als seine mit stehender Ironie behandelten Wortunterscheidungen (s. u.) und eine rednerische Regel wohlfeilster Art im Phädrus 267 B, wie er ihn übrigens mit einem Protagoras und andern Sophisten in Eine Reihe zu stellen pflegt (Apol. 19 E. Rep. X, 600 C. Euthyd. 277 E und im ganzen Protagoras), so werden wir den Eindruck erhalten, er habe ihn zwar für einen der unschädlichsten unter den Sophisten, zugleich aber für weit unbedeutender gehalten, als Protagoras und Gorgias, einen wesentlichen Unterschied seiner Bestrebungen von den ihrigen nicht anerkannt, und von einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit ihm wohl nur desshalb abgesehen, weil in seiner populären Schriftstellerei keine Aufforderung dazu lag. Vgl. auch Hermann De Socr. magistr. 49 ff.

1) Nach Suidas und dem Scholiasten zu Plato Rep. X, 600 C wäre er in Athen als Verderber der Jugend mit dem Schierlingsbecher hingerichtet worden, die Unrichtigkeit dieser Angabe ist aber nicht zu bezweifeln, s. Welcker 503 f. 524, und auch zu der Annahme, dass er selbst diesen Tod freiwillig gewählt habe, liegt kein Grund vor.

2) Das Scholion zu den Wolken, V. 360, das aber vielleicht nur aus Versehen von V. 354 her wiederholt ist, Philostr. V. S. I, 12, der ihn sogar eigene Werber für seinen Unterricht (vielleicht blos wegen Xen. Symp. 4, 62) aufstellen lässt. M. s. darüber Welcker 513 ff. Dagegen schildert ihn Plato Prot. 315 C allerdings nicht blos als kränklich, sondern auch als weichlich.

3) Wir kennen von ihm die Rede über Herakles, oder wie ihr eigentlicher Titel war, Ὧραι (Schol. z. d. Wolken 360. Suid. ὧραι. Πρόδ.), deren Inhalt Xen. Mem. II, 1, 21 ff. wiedergibt (näheres darüber b. Welcker 406 ff.), und den Vortrag περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος (Plato Euthyd. 277 E. Krat. 384 B u. ö. Welcker 452), der sich gewiss auch, schon nach Plato's übertreibenden Nachbildungen zu schliessen, über den Tod des Verfassers hinaus erhalten hatte; ferner lässt eine Angabe bei Themist. or. XXX, 349 b eine Lobrede auf den Landbau, die Nachbildung im pseudoplatonischen Axiochus 366 B ff. (Welcker 497 ff.) eine Rede zur Beschwichtigung der Todesfurcht, und der Bericht des Eryxias 397 C ff. eine Erörterung über den Werth und Gebrauch des Reichthums mit Sicherheit vermuthen.

4) Mähly Hippias v. Elis. Rh. Mus. XV, 514—535. XVI, 38 ff. Dümmler Akademika 247 ff. Apelt Hippias, Beiträge u. s. w. (1891) 367 ff.

5) Denn er wird im Protagoras in dieser Beziehung ebenso behandelt, wie Prodikus (s. o. 1060, 6); ebenso zeigt er sich Hipp. maj. 282 E zwar

durchzog auch er die griechischen Städte, um durch Prunkreden | und Lehrvorträge Ruhm und Geld zu gewinnen, und er kam namentlich öfters nach Athen, wo er sich gleichfalls einen Kreis von Verehrern erwarb[1]). Durch Eitelkeit selbst

erheblich jünger, als Protagoras, aber doch zugleich alt genug, um diesem Sophisten Concurrenz zu machen, Xenophon Mem. IV, 4, 5 f. schildert ihn als einen alten Bekannten des Sokrates, welcher zur Zeit dieser Unterredung nach längerer Abwesenheit wieder nach Athen kommt, und die platonische Apologie 19 E setzt voraus, dass er i. J. 399 v. Chr. einer der angesehensten Sophisten der damaligen Zeit gewesen sei. Diesem übereinstimmenden Zeugniss Plato's und Xenophon's gegenüber könnte die Angabe, Isokrates habe in seinem Alter Plathane, die Wittwe des Hippias, geheirathet, zu der Annahme (Müller Fr. Hist. II, 59. Mähly a. a. O. XV, 520), dass dieser nur wenig älter gewesen sei, als Isokrates, selbst dann nicht berechtigen, wenn sie sich wirklich bei Ps.-Plut. v. X orat. IV, 16. 41 fände, und mit Hippias unzweifelhaft der Eleer gemeint wäre, da wir nicht wissen, ob Plathane nicht viel jünger war als Hippias und Isokrates im Alter nahe stand. Indessen bemerkt Apelt a. a. O. 375, 1 richtig, dass der angebliche Plutarch sie nicht als die Frau, sondern als die Tochter des Hippias zu bezeichnen scheine. Erst Suid. Ἀφαρεὺς macht sie zur Frau des Hippias, den auch er erst den Sophisten (Ps.-Plut. ῥήτωρ) nennt; dazu kann er aber leicht dadurch gekommen sein, dass er Plut. IV, 41 (Πλαθάνην τὴν Ἱππίου τοῦ ῥήτορος γυναῖκα ἠγάγετο) das γυναῖκα mit ῥήτορος statt mit ἠγάγετο verband. — Ueber Hippias' Vaterstadt sind alle Zeugen einig. — Sein angeblicher Lehrer Hegesidemus (Suid. Ἱππ.) ist ganz unbekannt, und vielleicht durch Versehen hereingekommen; aber ihn mit Apelt 382 f. in Hippodamus (s. S. 1072, 1) zu verwandeln, wage ich doch nicht; wenn Geel 181 aus Athen. XI, 506 f. schliesst, H. sei ein Schüler des Musikers Lamprus und des Redners Antiphon gewesen, so liegt dazu kein Recht vor: die Stelle des Menexenus, welche Athenäus auf Hippias zu deuten scheint (236 A), bezieht sich wahrscheinlich auf Thucydides, von dem wir zwar nicht wissen, ob er Lamprus, aber wenigstens (aus Marcellin c. 22), dass er Antiphon zum Lehrer hatte.

1) Was uns in dieser Beziehung mitgetheilt wird, ist dieses. H. bot, wie andere, seinen Unterricht an verschiedenen Orten gegen Bezahlung an (Plato Apol. 19 E. u. a. St.); Hipp. maj. 282 D f. rühmt er sich, mehr Geld gemacht zu haben, als jede zwei beliebige andere Sophisten zusammen. Als Schauplatz seines Wirkens nennt dasselbe Gespräch a. a. O. und 281 A Sicilien, namentlich aber Sparta, wogegen er wegen der vielen politischen Sendungen, zu denen er verwandt werde, seltener nach Athen komme; Xen. Mem. IV, 4, 5 dagegen bemerkt nur in einem einzelnen Fall, er sei nach längerer Abwesenheit nach Athen gekommen und mit Sokrates zusammengetroffen. Der kleinere Hippias 363 C gibt an, er habe gewöhnlich bei den olympischen Spielen im Tempelraum Vorträge gehalten und Antworten auf beliebige Fragen ertheilt. Beide Gespräche (286 B. 363 A) berühren

unter den Sophisten hervorstechend[1]), trachtete er vor allem nach dem Ruhm eines ausgebreiteten Wissens, indem er aus dem Vorrath seiner mannigfaltigen Kenntnisse je nach dem Geschmack seiner Zuhörer immer neues zur Belehrung und Unterhaltung vorbrachte[2]), | und dieselbe oberflächliche Viel-

epideiktische Reden in Athen. (Diese Angaben wiederholt dann Philostr. V. Soph. I, 11.) Im Protagoras endlich, 315 B. 317 D, sehen wir Hippias mit andern Sophisten im Hause des Kallias (mit dem er auch nach Xenoph. Symp. 4, 62 in Verbindung stand), wo er von seinen Verehrern umlagert den Fragenden über naturwissenschaftliche und astronomische Dinge Auskunft ertheilt, und sich nachher 337 D mit einer kleinen Rede an der Verhandlung betheiligt. Indessen lässt sich aus diesen Angaben nicht mehr, als unser Text gibt, mit Sicherheit abnehmen, da von den platonischen Darstellungen die des grösseren Hippias durch den zweifelhaften Ursprung dieses Gesprächs verdächtig wird, und auch die übrigen im einzelnen von satirischer Uebertreibung schwerlich frei sind, Philostratus aber unverkennbar nicht eigene Geschichtsquellen, sondern eben nur die platonischen Gespräche vor sich gehabt hat. — Die Angabe Tertullian's Apologet. 46, Hippias sei in einer hochverrätherischen Unternehung umgekommen, verdient nicht mehr Glauben, als die übrigen Schlechtigkeiten, welche derselbe ebd. vielen von den alten Philosophen nachsagt.

1) Dahin gehört auch das Purpurkleid, welches ihm Aelian V. H. XII, 32 beilegt.

2) Im grösseren Hippias 285 B ff. nennt Sokrates in ironischer Bewunderung seiner Gelehrsamkeit als Gegenstand seines Wissens die Astronomie, Geometrie, Arithmetik, die Kenntniss der Buchstaben, Silben, Rhythmen und Harmonieen, er selbst fügt die Geschichte der Heroën, der Städtegründungen und der gesammten Archäologie bei, indem er sich zugleich seines ungewöhnlich starken Gedächtnisses rühmt; der kleinere Hippias erwähnt im Eingang eines Vortrags über Homer, und S. 368 B ff. lässt er den Sophisten nicht blos mit vielen und mannigfaltigen Vorträgen in Prosa, sondern auch mit Epen, Tragödien und Dithyramben, mit der Kenntniss der Rhythmen und Harmonieen und der ὀρθότης γραμμάτων, mit der Gedächtnisskunst, und mit allen möglichen technischen Geschicklichkeiten, der Verfertigung von Kleidern, Schuhen und Schmucksachen, prahlen; diese Angaben wiederholt dann Philostr. a. a. O. Cic. De orat. III, 32, 127. Apul. Floril. Nr. 32, theilweise auch Themist. or. XXIX, 345 C ff.; auf dieselben gründet sich die pseudolucianische Schrift Ἱππίας ἢ βαλανεῖον, die sich selbst aber (c. 3 Anf.) für ein Erzeugniss aus der Zeit des Hippias ausgibt. Indessen fragt es sich, was und wie viel dieser Erzählung thatsächliches zu Grunde liegt; denn ist einestheils freilich der Punkt, bis zu welchem die Eitelkeit eines Hippias sich verlaufen konnte, nicht zu berechnen, so ist es andererseits ebenso möglich, und die Art der Einkleidung scheint eher dafür zu sprechen, dass mit dem platonischen Bericht eine ruhmredige Aeusserung,

seitigkeit war wohl auch seiner schriftstellerischen Thätigkeit eigen[1]. |

Von sonstigen bekannten Sophisten sind zu erwähnen: Thrasymachus[2] von Chalcedon[3], ein Zeitgenosse des So-

die nicht ganz so kindisch war, oder überhaupt die selbstgefällige Vielwisserei des Sophisten übertreibend komödirt werden sollte. Zuverlässiger ist jedenfalls die Angabe Protag. 315 B. (s. vorl. Anm.) 318 E, dass H. seine Schüler in den Künsten (*τέχναι*) unterrichtet habe, wobei immerhin ausser den dort genannten (Rechenkunst, Astronomie, Geometrie und Musik) auch an encyclopädische Vorträge über Handwerk und bildende Kunst gedacht werden mag, und das Zeugniss der Memorabilien IV, 4, 6, dass er vermöge seiner Vielwisserei immer etwas neues zu sagen trachte. Des *μνημονικὸν*, welches Hippias lehrte, erwähnt auch Xen. Symp. 4, 62.

1) Das wenige, was uns über diese Schriften und aus denselben überliefert ist, findet sich bei Geel 190 ff. Osann, der Sophist Hipp. als Archäolog, Rhein. Mus. II (1843) 495 ff. Müller Hist. gr. II, 59 ff. Mähly a. a. O. XV, 529 ff. XVI, 42 ff. Bekannt sind uns von Hippias zwei Schriften geschichtlichen Inhalts (ihre Ueberbleibsel bei Müller): die *Ὀλυμπιονῖκαι* und die *Συναγωγή* (deren Titel vielleicht noch einen erläuternden Zusatz hatte). Die letztere scheint nach Fr. 6, das ich ihr zuweise, und Fr. 1 eine Sammlung von Merkwürdigkeiten aus Dichtern und Prosaikern gewesen zu sein, welche ungefähr das gleiche enthalten haben mag, wie die angeblichen Vorträge in Sparta Hipp. maj. 285 D: über Genealogieen von Heroën und Menschen, Städtegründungen und die gesammte „Archäologie". Von einem *λόγος*, welcher Rathschläge der Lebensweisheit für einen Jüngling enthalte, wird anscheinend geschichtlich im grösseren Hippias 286 A berichtet; dass derselbe ein Gespräch, und Hippias ein Vorgänger der Sokratiker in der dialogischen Darstellung war (Dümmler Akad. 259), vermag ich in der Stelle so wenig zu finden, dass mir vielmehr das Gegentheil deutlich darin zu liegen scheint: es ist ein *λόγος* (kein *διάλογος*), in dessen Eingang erzählt war, das folgende seien die Rathschläge, welche Nestor dem Neoptolemus auf dessen Bitte ertheilt habe. Verschieden davon scheint der Vortrag über Homer (Hipp. min. Anf. vgl. Osann 509 u.). Aus einer nicht näher bezeichneten Schrift des H. führt Prokl. in Eucl. 65 Fr. eine Notiz über den Mathematiker Ameristus, den Bruder des Stesichorus, an. Auf eine von ihm verfasste Elegie bezieht sich Pausan. V, 25, 1. Was Philostr. V. S. I, 11 über seinen Stil sagt, ist vielleicht nur aus Plato entnommen.

2) Geel 201 ff. C. F. Hermann De Trasymacho Chalcedonio. Ind. lect. Götting. 1848/49. Spengel *Τεχν. Συν.* 93 ff., bei denen auch die Angaben über die Schriften des Thras. zu finden sind; und jetzt Blass Att. Bereds. I, 244 ff., welcher sein Leben, seine Schriften und den Charakter seiner Rhetorik eingehend bespricht.

3) „Der Chalcedonier" ist sein stehender Beiname, er scheint aber einen bedeutenden Theil seines Lebens in Athen zugebracht zu haben. Dass

krates[1]), welcher als Lehrer der Redekunst keine unbedeutende Stellung einnimmt[2]), sonst aber von PLATO wegen seiner Grossprecherei, seiner Leidenschaftlichkeit, seiner Geldgier, und der unverhüllten Selbstsucht seiner Grundsätze ungünstig geschildert wird[3]); ferner Euthydem und Dionysodor, jene beiden von Plato mit überfliessendem Humor gezeichneten eristischen Klopffechter, die erst in vorgerücktem Lebensalter als Streitkünstler und zugleich als Tugendlehrer aufgetreten waren, während sie früher blos über die Kriegswissenschaften und die gerichtliche Beredsamkeit Vorträge gehalten hatten[4]);

er in seiner Vaterstadt starb, wird durch die Grabschrift bei ATHEN. X, 454 f. wahrscheinlich.

1) Genauer lässt sich ihr Altersverhältniss nicht feststellen; doch macht die Schilderung Plato's (s. Anm. 3) auf mich den Eindruck, dass wir uns Sokrates als den älteren von beiden zu denken haben, und die Bitterkeit, mit der ihn Plato behandelt, lässt fast vermuthen, er habe mit diesem selbst noch feindselige Berührungen gehabt. Auch das wenige, was wir von seinen Reden wissen (BLASS 245), weist in das letzte oder vorletzte Jahrzehend des 5. Jahrh.; und bei ARIST. Rhet. II, 23. 1400 b 19 erscheint er als Zeitgenosse des Polus. Andererseits geht aus THEOPHR. b. DIONYS. De vi dic. Demosth. c. 3, S. 958. CIC. Orat. 12, 39 f. Brut. 8, 32 hervor, dass er dem 436 v. Chr. geborenen Isokrates um ein erhebliches vorangieng, und älter war als Lysias (DIONYS. jud. de Lys. c. 6, S. 464 hält ihn, im Widerspruch mit Theophrast, für jünger; für das Gegentheil spricht aber auch die platonische Darstellung). Da als Zeit des Gesprächs in der Republik etwa das Jahr 408 v. Chr. gedacht ist (vgl. S. 86 ff. meiner S. 1052 unt. genannten Abhandlung), so muss Thras. um diese Zeit in den Mannesjahren gestanden haben.

2) S. unten.

3) Rep. I, m. vgl. insbesondere S. 336 B — 338 C. 341 C. 343 A ff. 344 D. 350 C ff. Dass diese Schilderung nicht aus der Luft gegriffen ist, lässt sich zum voraus annehmen, und wird durch ARIST. Rhet. II, 23. 1400 b 19 bestätigt; weniger beweist das θρασυμαχειοληψικέρματος des Ephippus b. ATHEN. XI, 509 c. Doch wird Thrasymachus schon in der Republik im weiteren Verlauf geschmeidiger; vgl. I, 354 A. II, 358 B. V, 450 A.

4) Euthyd. 271 C ff. 273 C f., wo wir noch weiter erfahren, dass diese beiden Sophisten Brüder waren (was wir für Dichtung zu halten keinen Grund haben), dass sie aus ihrer Heimath Chios nach Thurii ausgewandert waren (wo sie mit Protagoras in Verbindung gekommen sein könnten), dass sie von dort flüchtig oder verbannt, meist in Athen, sich herumtrieben, und dass sie ungefähr so alt oder etwas älter waren, als Sokrates. Als Lehrer der Strategik tritt Dionysodor auch bei XEN. Mem. III, 1, 1 auf. Die platonischen und sonstigen Angaben über beide stellt WINCKELMANN in s. Ausgabe des Euthydem S. XXIV ff. zusammen. Wenn GROTE Plato I, 536. 541

Polus aus Agrigent, ein | Schüler des Gorgias[1]), der sich aber wohl ebenso, wie sein Lehrer in späteren Jahren[2]), auf den Unterricht in der Rhetorik beschränkte; die gleichfalls der gorgianischen Schule angehörigen Redner Lykophron[3]), Protarchus[4]), und Alcidamas[5]); | Xeniades aus Korinth,

bezweifelt, dass es in Athen zwei Sophisten gegeben habe, welche der platonischen Schilderung im Euthydem entsprachen, so ist daran nur so viel richtig, dass diese Schilderung (wie sie selbst gar nicht verbirgt) eine satirische Uebertreibung ist. In ihren Grundlagen wird sie aber auch von Aristoteles und andern bestätigt; vgl. S. 988[4]. 998, 3[4]. Glaubt GROTE weiter (ebd. 559), im Epilog des Euthydem (304 C ff.) werde der Sophist dieses Namens als der Repräsentant der wahren Dialektik und Philosophie behandelt, so hat er die Abzweckung dieses Abschnitts vollständig verkannt. Vgl. Th. II a, 478, 1. Auch Euthyd. 305 A. D beweist nicht das geringste.

1) Als Agrigentiner bezeichnet ihn der angebliche PLATO Theag. 128 A. PHILOSTR. V. Soph. I, 13 und SUID. u. d. W.; dass er merklich jünger war, als Sokrates, erhellt aus PLATO Gorg. 463 E. PHILOSTR. nennt ihn wohlhabend, ein Scholiast zu ARIST. Rhet. II, 23 (bei GEEL 173) *παῖς τοῦ Γοργίου*, jenes ist aber wohl nur aus dem hohen Preis des gorgianischen Unterrichts, dieses, nach GEEL's richtiger Bemerkung, aus der missverstandenen Stelle Gorg. 461 C erschlossen. Auf eine rhetorische Schrift des Polus bezieht sich PLATO Phädr. 267 C. Gorg. 448 C. 462 B f. ARIST. Metaph. I, 1. 981 a 3 (wo man aber das weitere nicht mit GEEL 167 für einen Auszug aus Polus halten darf). Ueber ihn: SPENGEL a. a. O. S. 87. SCHANZ a. a. O. S. 134 f. BLASS Att. Bereds. I, 82 f.

2) PLATO Meno 95 C.

3) Ein Sophist wird Lykophron von ARIST. Polit. III, 9. 1280 b 10 und ALEX. soph. el. Schol. 310 a 12. Metaph. S. 533, 18 Bon. genannt; als Schüler des Gorgias bezeichnet ihn, was ARIST. Rhet. III, 3. ALEX. Top. 426, 8. 456, 6 über seine Ausdrucksweise mittheilt; auch die S. 987, 2[4]. 1007, 1[4]. 1016, 3[4] zu besprechenden Angaben vertragen sich gut damit. Einige unbedeutende weitere Aeusserungen bei ARIST. Polit. a. a. O. Metaph. VIII, 6. 1045 b 9 vgl. Ps.-ALEX. z. d. St. Ueber ihn VAHLEN Rhein. Mus. XVI, 143 ff.

4) PLATO bezeichnet Protarchus, dem im Philebus die Hauptrolle nächst Sokrates zugetheilt ist, Phileb. 58 A unverkennbar als einen Schüler des Gorgias, und zwar zunächst in der Rhetorik, denn seine Empfehlung der Redekunst wird hier als etwas angeführt, das Prot. oft von ihm gehört habe. Da nun Plato erdichtete Personen sonst nie mit Namen einführt, müssen wir wohl annehmen, Gorgias habe wirklich einen Schüler dieses Namens gehabt, und dann hat auch die Vermuthung (HIRZEL Herm. X, 254 f.) alles für sich, dass dieser Protarchus der gleiche sei, von dem ARIST. Phys. II, 6. 197 b 10 ein wahrscheinlich einer Prunkrede entnommenes Wort anführt.

5) Alcidamas aus Eläa in Aeolien war der Schüler des Gorgias, und übernahm nach ihm die Leitung seiner Rednerschule (SUID. *Γοργίας. Ἀλκιδ.* TZETZ. Chil. XI, 746. ATHEN. XIII, 592 c). Ein Nebenbuhler des Isokrates

dessen Behauptungen am meisten an Protagoras erinnern[1]); Antimœrus, der Schüler des Protagoras[2]); der Tugendlehrer und Rhetor Euenus aus Paros[3]); Antiphon, ein Sophist der sokratischen Zeit[4]), mit dem berühmten Redner

trat er diesem (wie VAHLEN zeigt: D. Rhetor Alkid. Sitzungsber. d. Wiener Akad. Hist.-phil. Kl. 1863. S. 491 ff. vgl. besonders S. 504 ff.) nicht blos in seinem *Μεσσηνιακὸς*, sondern auch in der noch erhaltenen, wahrscheinlich ächten Rede gegen die Redenschreiber oder die Sophisten mit Bitterkeit entgegen. Eine zweite unter seinem Namen erhaltene Prunkrede, die Anklage des Palamedes durch Odysseus, ist unächt. Das nähere über seine Schriften, so weit wir davon wissen, gibt VAHLEN; seine Bruchstücke finden sich Orat. attici II, 154 ff. Dass er die Schlacht bei Mantinea (362 v. Chr.) überlebte, zeigt seine nach derselben verfasste (VAHLEN 505 f.) messenische Rede.

1) Der einzige Schriftsteller, welcher ihn nennt, ist SEXTUS Math. VII, 48. 53. 388. 399. VIII, 5. Pyrrh. II, 18; nach M. VII, 53 hatte aber schon Demokrit seiner erwähnt, wohl in demselben Zusammenhang, in dem er Protagoras bestritten hatte (s. o. 922, 1). Ueber seine skeptischen Sätze wird S. 988[4] zu sprechen sein. GROTE Plato III, 509 bezieht die Angaben des Sextus auf den aus DIOG. VI, 30 ff. 82 bekannten Korinther Xeniades, den Herrn des Cynikers Diogenes, ROSE Arist. libr. ord. 79 auf eine Schrift, die ihm unterschoben sein soll, wobei aber übersehen ist, dass er schon von Demokrit berücksichtigt worden war.

2) Wir wissen von diesem Manne nichts weiter, als was Prot. 315 A steht, dass er aus dem macedonischen Mende stammte, für den ausgezeichnetsten Schüler des Protagoras galt, und sich selbst zum Sophisten ausbilden wollte. Aus der letzteren Bemerkung ist zu schliessen, dass er später wirklich als Lehrer auftrat. Das gleiche gilt vielleicht von Archagoras (DIOG. IX, 54). Ueber Euathlus s. m. S. 1051, 2.

3) PLATO Apol. 20 A f. Phädo 60 D. Phädr. 267 A (wozu SPENGEL *Συναγ.* T. 92 f. SCHANZ a. a. O. 138). Nach diesen Stellen muss er jünger, als Sokrates, gewesen sein, war zugleich Dichter, Rhetor und Lehrer der *ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτικὴ*, und verlangte ein Honorar von fünf Minen. Näheres über ihn bei BERGK Lyrici gr. 476 und den von ihm angeführten. Ebd. 474 f. die Bruchstücke seiner Gedichte.

4) Ueber die Persönlichkeit dieses Mannes (über den im Alterthum, nach ATHEN. XV, 673 e, Adrantus und Hephästio schrieben) vgl. m. SAUPPE Orat. att. II, 145 ff. SPENGEL *Συναγ. Τεχνῶν* 114 f. WELCKER Kl. Schr. II, 422. WOLFF Porphyr. de philos. ex. orac. haur. rel. 59 f. Als *σοφιστὴς* bezeichnet ihn XEN. Memor. I, 6, bei dem er die Schüler des Sokrates zu sich herüberzuziehen sucht, und zu diesem Behufe sich dreimal in eine Streitunterredung mit ihm einlässt; auf diese Stelle bezieht sich nicht allein Ps.-PLUT. v. dec. orat. I, 2. S. 832 (welcher dieselbe auf den Rhamnusier deutet), sondern wahrscheinlich auch, was Aristoteles b. DIOG. II, 46 von Antiphon's Eifersucht gegen Sokrates sagt; wenn ihn derselbe *Ἀντ. ὁ τερα-*

nicht zu verwechseln. Auch Kritias, der | bekannte Führer der athenischen Oligarchen, und Kallikles[1]) müssen zu den Vertretern der sophistischen Bildung gezählt werden, so weit auch beide davon entfernt waren, als Sophisten, d. h. als berufsmässige und bezahlte Lehrer, aufzutreten[2]), | und so geringschätzig sich der platonische Kallikles, aus dem Standpunkt des praktischen Politikers, über die Unbrauchbarkeit der Theoretiker äussert[3]). Dagegen ist in den politischen Vorschlägen[4]) des berühmten milesischen Architekten Hippo-

τοσκόπος nennt, so stimmt diess mit Hermog. De id. II, 7 (Rhet. gr. III, 385 W. II, 414 Sp.) überein, welcher unter Berufung auf den Grammatiker Didymus ihn durch die Bezeichnung ὁ καὶ τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης λεγόμενος von dem Rhamnusier unterscheidet; wenn Suid. u. d. W. neben dem Redner einen A. als τερατοσκόπος καὶ ἐποποιὸς καὶ σοφιστὴς und einen zweiten als ὀνειροκρίτης aufführt, so hat er ohne Zweifel zwei auf dieselbe Person bezügliche Angaben verschiedener Quellen irrthümlich auf verschiedene Personen bezogen. Dass Tzetzes (in einem von Wolff a. a. O. aus Ruhnken mitgetheilten Scholium) Ant. den τερατοσκόπος für einen Zeitgenossen Alexander's hält, kommt den obigen, so viel besseren und ganz einstimmigen Zeugnissen gegenüber nicht in Betracht, und berechtigt uns nicht, den τερατοσκόπος mit Wolff von dem Sophisten der Memorabilien zu unterscheiden. Seine λόγοι ἀληθείας bespricht Hermog. a. a. O. S. 386. 387 W.; ihre und einige andere Bruchstücke bei Blass Antiphontis orat. 130 ff. Ueber einige ihm mit Unrecht zugeschriebene Reden Spengel Τ. Σ. 115. In der ἀλήθεια hatte er wohl auch die später zu berührenden mathematischen und physikalischen Annahmen vorgetragen; von einer eigenen Physik, wie sie Wolff a. a. O. annimmt, ist nichts überliefert. Dagegen scheinen sich die Traumdeutungen, deren Cic. Divin. I, 20, 39. II, 70, 144. Seneca Controv. 9, S. 148 Bip. Artemidor. Oneirocrit. II, 14. S. 109 Herch. erwähnen, in einem besonderen Werke gefunden zu haben.

1) Der Hauptmitunterredner im dritten Theil des Gorgias von 481 B an, von dem uns aber sonst so wenig bekannt ist, dass selbst seine geschichtliche Existenz bezweifelt wurde. Dem steht jedoch Plato's sonstige Art und die bestimmte, ganz individuell aussehende Angabe S. 487 C, mag dieselbe nun historisch sein, oder nicht, entgegen. Im übrigen vgl. m. über ihn Steinhart Pl. Werke II, 352 f.

2) Einzelne wollten desshalb den Sophisten Kritias von dem Staatsmann unterscheiden (Alex. b. Philop. De an C 8 u. Simpl. De an 32, 22). M. s. dagegen Spengel a. a. O. 120 f. — Dionys. Jud. de Thuc. c. 51 und Phrynichus b. Phot. Cod. 158, S. 101 b rechnen Kritias zu den Musterschriftstellern des attischen Stils.

3) Gorg. 484 C ff. 487 C vgl. 515 A und 519 C, wo Kallikles als Politiker deutlich von den Sophisten unterschieden wird.

4) Arist. Polit. II, 8.

damus[1]) die Eigenthümlichkeit der sophistischen Ansicht von Recht und Staat nicht zu bemerken, wenn auch die schriftstellerische Vielgeschäftigkeit des Mannes[2]) an die Art der Sophisten erinnert[3]). Eher möchte man vielleicht die communistische Theorie des Chalcedoniers Phaleas[4]) mit der Sophistik in Verbindung bringen; sie liegt wenigstens ganz im Geist sophistischer Neuerung und liess sich aus dem Satz von der Naturwidrigkeit des bestehenden Rechts leicht ableiten; aber wir sind über ihn zu wenig unterrichtet, um sein persönliches Verhältniss zu den Sophisten beurtheilen zu können. Von Diagoras ist schon | früher[5]) gezeigt worden, dass wir eine philosophische Begründung seines Atheismus anzunehmen kein Recht haben, und ähnlich verhält es sich mit den der Sophistik gleichzeitigen Rhetoren, sofern ihre Kunst nicht durch eine bestimmte ethische oder erkenntnisstheoretische Ansicht mit jener in Verbindung gebracht ist.

Bald nach dem Anfang des vierten Jahrhunderts beginnt die Sophistik ihre Bedeutung mehr und mehr zu verlieren, wenn auch der Name der Sophisten für die Lehrer der Beredsamkeit und überhaupt für alle diejenigen gebräuchlich blieb, die einen wissenschaftlichen Unterricht gegen Bezahlung

1) Ueber die Lebenszeit und die Lebensverhältnisse dieses Mannes, den schon Arist. a. a. O. und Polit. VII, 11. 1330 b 21 als den ersten Urheber kunstmässiger Städteanlagen bezeichnet, erhält Hermann De Hippodamo Milesio (Marb. 1841) das Ergebniss: er möge etwa 25jährig um Ol. 82 oder 83 den Plan zum Piräeus gemacht, Ol. 84 die Anlage von Thurii geleitet haben, und Ol. 93, 1, als er Rhodus erbaute, stark in den sechzig gewesen sein. Ob mit dem angeblichen Pythagoreer Hippodamus, aus dessen Schriften *π. πολιτείας* und *π. εὐδαιμονίας* Stob. Floril. 43, 92—94. 98, 71. 103, 26 Bruchstücke mittheilt, der unsrige gemeint ist (wie Hermann S. 33 ff. glaubt), und ob der letztere vielleicht sogar wirklich mit den Pythagoreern in Verbindung stand (ebd. 42 f.), lässt sich nicht ausmachen.

2) Arist. Polit. II, 8: *γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν . . . λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν* (in der Physik, vgl. Metaph. I, 6. 987 b 1) *εἶναι βουλόμενος, πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης.*

3) Denen ihn Hermann 18 ff. beigezählt wissen will.

4) Arist. Polit. II, 7, wo er als der erste bezeichnet wird, welcher Gleichheit des Besitzes verlangt habe.

5) S. 967.

ertheilten. Plato liegt in seinen früheren Gesprächen mit den Sophisten fortwährend im Kampfe, in den späteren werden sie nur noch bei besonderen Veranlassungen erwähnt[1]; Aristoteles berührt einzelne sophistische Sätze in ähnlicher Weise, wie Annahmen der Physiker, als etwas der Vergangenheit angehöriges, als fortdauernd behandelt er nur jene Eristik, welche von den Sophisten zwar zuerst aufgebracht, aber nicht auf sie beschränkt war. Sie konnte sich um so leichter erhalten, da auch eine von den sokratischen Schulen, die der Megariker, frühe genug so entschieden in ihren Weg einlenkte[2], dass man bei einzelnen zweifelhaft sein konnte, ob man sie den Sophisten oder den Magarikern beizählen solle[3]. Von namhaften Vertretern der älteren Sophisten ist uns nichts überliefert, was über die Zeit eines Polus und Thrasymachus herabreichte[4].

1) So in der Einleitung zur Republik, wo die Anknüpfung an die grundlegenden ethischen Untersuchungen Anlass gibt, auch den Streit mit den Sophisten wieder aufzunehmen.

2) Vgl. Th. II a, 262 ff.

3) Ein solcher Sophist aus der megarischen Schule ist der Rhetor Polyxenus, den Bäumker Rhein. Mus. XXXIV, 64 ff. besprochen hat. Dieser Zeitgenosse Plato's, der aber wohl ziemlich jünger als er war, wird einerseits als ein Schüler des Megarikers (hierüber Bäumker 70 f.) Bryso (ep. Plat. XIII, 360 B) und als Dialektiker (Plut. reg. apophth. Dion. min. 2. S. 176) d. h. Megariker (s. Th. II a, 246, 1) bezeichnet, und er scheint aus der megarischen Ueberlieferung den *τρίτος ἄνθρωπος* zu haben, mit dem er Plato entgegentrat (Alex. zu Metaph. I, 9. 990 b 15. S. 84, 16 Heylb. vgl. Th. II a, 259, 1); andererseits nennt ihn Phanias b. Alex. a. a. O. Diog. II, 76 einen Sophisten.

4) In diese Zeit scheinen auch jene *Διαλέξεις ἠθικαί* zu gehören, welche früher wegen ihres dorischen Dialekts zu den Pythagoreerschriften gerechnet, und als solche unter anderem von Mullach Fragm. phil. I, 544—552 herausgegeben wurden; bis in einer Untersuchung aus Bergk's Nachlass (Fünf Abhandl. 117 ff.) der überzeugende Beweis ihres sophistischen Ursprungs geführt wurde. Sie sind von einem ganz untergeordneten Kopfe, wie es scheint aus verschiedenen sophistischen Schriften, compilirt, aber trotz ihrer Armseligkeit desshalb nicht ohne Werth, weil auch sie zeigen, was jene Zeit sich bieten liess, und wie wenig die platonischen und aristotelischen Schilderungen der sophistischen Streitkunst aus der Luft gegriffen sind. Der Ort ihrer Abfassung muss nach c. 4, S. 549 b Mull. Cypern gewesen sein. Dass sie nach dem Ende des peloponnesischen Krieges verfasst wurden, erhellt aus c. 1. 544 b; dass vor der Schlacht bei Leuktra,

3. Die Sophistik ihrem allgemeinen Charakter nach betrachtet.

Schon Plato klagt, dass es schwer sei, das Wesen des Sophisten richtig zu bestimmen[1]). Diese Schwierigkeit liegt für uns zunächst darin, dass die Sophistik nicht in festen Lehrsätzen besteht, zu denen sich alle ihre Anhänger gleichmässig bekennen, sondern in einer wissenschaftlichen Denkweise und Methode, welche trotz der unverkennbaren Familienähnlichkeit zwischen ihren verschiedenen Zweigen eine Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte und Ergebnisse nicht ausschliesst. Ihre Zeitgenossen selbst bezeichnen mit dem Namen eines Sophisten im allgemeinen | einen Weisen[2]), näher jedoch einen solchen,

ist desshalb wahrscheinlich, weil dieser andernfalls dort wohl erwähnt wäre; dagegen scheint mir die Stelle über die Tempelschätze von Delphi und Olympia, die zur Vertheidigung gegen die Perser verwendet werden dürften, c. 3. 548 a, zu dem von Bergk 126 ff. versuchten Erweis ihrer Abfassung vor dem antalcidischen Frieden nicht auszureichen. Teichmüller's Einfälle über die *διαλέξεις* sind Th. II a, 243, 1 erledigt.

1) Soph. 218 C f. 226 A. 231 B. 236 C f.

2) Plato Prot. 312 C: *τί ἡγεῖ εἶναι τὸν σοφιστήν; Ἐγὼ μέν, ἦ δ' ὅς, ὥσπερ τοὔνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα*, wobei es der Gültigkeit des Zeugnisses über den Sprachgebrauch keinen Eintrag thut, dass die Endsilben, im Stil platonischer Etymologieen, aus dem *ἐπιστήμων* hergeleitet werden. Diog. I, 12: *οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο.* In diesem Sinne nennt Herod. I, 29. IV, 95 Solon und Pythagoras, II, 49 die Stifter dionysischer Kulte Sophisten, Kratinus b. Diog. I, 12 Homer und Hesiod, Sophokles bei dem Schol. Pind. Isthm. V, 36 u. a. (Wagner Trag. Gr. Fragm. I, 499 Nr. 992) einen Kitharöden, Eupolis (nach dem Schol. Ven. zu Il., O, 410. Eustath. z. d. St. S. 1023, 13) einen Rhapsoden, wie denn nach Hesych. *σοφιστ.* dieser Name für alle musikalischen Künstler gebraucht wurde; Androtion b. Aristid. Quatuorv. T. II, 407 Dind., Aristarchus b. Plut. frat. am. 1, S. 478, Isokr. or. 15, 235, Aristoteles Fr. 5 (7) geben ihn den sieben Weisen, Androtion a. a. O. Sokrates (wogegen Aeschin. adv. Tim. § 173 diesen als Sophisten im späteren Sinn bezeichnet), Isokr. a. a. O. 313 rechnet neben Solon (ebenso wie § 168. or. 6, 3 u. ö.) auch sich selbst zu den „sogenannten“ Sophisten, Diog. Apoll. (s. o. 275, 2). Xenoph. Mem. I, 1, 11. Ps.-Hippokr. *π. ἀρχ. ἰατρ.* c. 20. Isokr. or. 15, 268 nennt die älteren Physiker so, Aeschines der Sokratiker und noch Diodor Anaxagoras (s. o. S. 970. 972), Plato Meno 85 B die Lehrer der Mathematik. Umgekehrt heissen die Sophisten *σοφοὶ* s. o. 1062, 1 Schl. ebd. A. 4 vgl. Plato Apol. 20 D. Die Erklärung des Wortes

der die Weisheit als Beruf und Gewerbe treibt[1]), der, mit der freien Mittheilung an Bekannte und Mitbürger nicht zufrieden, den Unterricht anderer zu seinem förmlichen Geschäft macht, und ihn jedem Bildungsbedürftigen, von Stadt zu Stadt wandernd, gegen Bezahlung anbietet[2]). Seinem Umfang | nach konnte sich dieser Unterricht auf alles erstrecken, was der vieldeutige Begriff der Weisheit[3]) bei den Griechen in sich schloss, und seine Aufgabe konnte insofern sehr verschieden gefasst werden: während Sophisten wie Protagoras und Prodikus, Euthydem und Euenus, sich rühmten, ihren Schülern Verstandes- und Charakterbildung, häusliche und bürgerliche Tugend mitzutheilen[4]), lacht ein Gorgias dieses Versprechens, um sich seinerseits auf den Unterricht in der Rhetorik zu beschränken[5]); während Hippias selbstgefällig mit Kenntnissen aller Art, mit archäologischem und physikalischem Wissen prunkt[6]), fühlt sich Protagoras als Lehrer der politischen

durch „Weisheitslehrer“ bestreitet Hermann Plat. Phil. I, 308 f. mit Recht, während Steinhart Plat. Leben 288, 92 sie in Schutz nimmt.

1) Plato Prot. 315 A (durch 312 B erläutert): *ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος.* Ebd. 316 D: *ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν* u. s. w. Grabschrift des Thrasymachus b. Athen. X, 454 f.: *ἡ δὲ τέχνη* [sc. *αὐτοῦ*] *σοφίη.*

2) Xenoph. Mem. I, 6, 13: *καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν· ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχῃ ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προσήκει ταῦτα ποιεῖν.* Weiter vgl. m. S. 1051, 2. 1061, 5. Protagoras bei Plato Prot. 316 C: *ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους, ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας . . . ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν* u. s. w. (Aehnlich 318 A.) Apol. 19 E: *παιδεύειν ἀνθρώπους ὥσπερ Γοργίας* u. s. w. *τούτων γὰρ ἕκαστος . . . ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους, οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα ξυνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων ξυνουσίας ἀπολιπόντας σφίσι ξυνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προσειδέναι.* Aehnlich Meno 91 B.

3) Vgl. Arist. Eth. N. VI, 7. Clemens Strom. I, 281 A u. a.

4) S. 1076, 1. 1050, 2. 1062, 1. 1068, 4. 1070, 3. Ob jedoch das Wort des Prodikus bei Plato Euthyd. 305 C (*οὓς ἔφη Πρόδ. μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*) die Stellung bezeichnen soll, welche der Sophist sich selbst anwies, ist mir zweifelhaft.

5) Plato Meno 95 C vgl. Phileb. 58 A. Ebenso ohne Zweifel Polus, Lykophron, Thrasymachus u. a.

6) S. o. 1066, 2.

Kunst über diese Stubengelehrsamkeit hoch erhaben[1]); auch zu jener liess sich aber vielerlei rechnen: die Gebrüder Euthydem und Dionysodor z. B. verbanden mit der Tugendlehre Vorträge über Feldherrnkunst und Hoplomachie[2]), und auch von Protagoras wird berichtet[3]), er sei auf die Ringkunst und die übrigen Künste im einzelnen | eingegangen, indem er die Wendungen angab, mittelst deren sich bei denselben ein Widerspruch gegen die Männer vom Fach durchführen lasse. Wenn daher Isokrates in seiner Rede gegen die Sophisten die eristischen Tugendlehrer und die Lehrer der Beredsamkeit unter diesem Namen zusammenfasst, während ein Gegner[4]) denselben ihm selbst wegen seiner studirten geschriebenen Reden ertheilt, so entspricht diess dem Sprachgebrauch jener Zeit. Ein Sophist heisst jeder bezahlte Lehrer in den Fächern, die zur höheren Bildung gerechnet wurden. Dieser Name bezieht sich daher zunächst nur auf den Gegenstand und die äusseren Bedingungen des Unterrichts, er enthält dagegen an sich noch kein Urtheil über seinen Werth und seinen wissenschaftlichen Charakter; er lässt vielmehr die Möglichkeit, dass der sophistische Lehrer die ächte Wissenschaft und Sittlichkeit mittheile, ebensogut, wie die des Gegentheils, offen. Erst Plato und Aristoteles haben den Begriff der Sophistik dadurch in engere Grenzen eingeschlossen, dass sie dieselbe als dialek-

1) Prot. 318 D sagt der Sophist: seinen Schülern solle es nicht gehen, wie denen anderer Sophisten (Hippias), welche *τὰς τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες*, bei ihm werden sie nur in dem unterrichtet werden, was ihrer Absicht entspreche; *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν*, mit Einem Wort also, die *πολιτικὴ τέχνη*, die Anleitung zur bürgerlichen Tugend.

2) S. o. 1068, 4.

3) Plato Soph. 232 D, s. o. 1055, 3. Diog. IX, 55, vgl. Frei 191. Nach Diog. hätte Protagoras eine eigene Schrift *περὶ πάλης* geschrieben; Frei vermuthet, dieselbe sei ein Abschnitt eines umfassenderen Werks über die Künste gewesen, vielleicht hat aber auch nur ein Späterer aus den von Plato berührten Erörterungen eine besondere Schrift gemacht, und dieselben fanden sich in Wahrheit in der Eristik oder den Antilogieen.

4) Alcidamas s. S. 1069, 5.

tische Eristik von der Rhetorik, und als falsches, aus verkehrter Gesinnung entsprungenes Scheinwissen von der Philosophie unterschieden. Der Sophist ist nach PLATO ein Jäger, der als angeblicher Tugendlehrer reiche Jünglinge zu fangen sucht, er ist ein Kaufmann, oder ein Wirth, oder ein Krämer, der mit Kenntnissen handelt, ein Gewerbsmann, der mit der Eristik Geld macht[1]), ein Mann, den man wohl auch mit dem Philosophen verwechseln könnte, dem man aber doch zu viel Ehre anthäte, wenn man ihm den höheren Beruf zuschriebe, die Menschen durch die elenktische Kunst zu reinigen und vom Weisheitsdünkel zu befreien[2]); die Sophistik ist eine Kunst der Täuschung, sie besteht darin, dass man ohne wirkliche Kenntniss des Guten und Gerechten und im Bewusstsein dieses Mangels sich den Schein jenes Wissens zu geben und andere im Gespräch in Widersprüche zu verwickeln versteht[3]); sie ist daher in Wahrheit gar keine Kunst, sondern eine schmeichlerische Afterkunst, | ein Zerrbild der wahren Politik, welches sich zu dieser nicht anders verhält, als etwa die Putzkunst zur Gymnastik, und von der falschen Rhetorik sich nur unterscheidet, wie die Aufstellung der Grundsätze von ihrer Anwendung[4]). Aehnlich bezeichnet auch ARISTOTELES die Sophistik als eine auf das Unwesentliche sich beschränkende Wissenschaft[5]), als Scheinweisheit, oder genauer als die Kunst, mit blosser Scheinweisheit Geld zu erwerben[6]). Diese Be-

1) Soph. 221 C — 226 A vgl. Rep. VI, 493 A: *ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι* u. s. w. Theät. 165 D.

2) Soph. 226 B — 231 C.

3) Ebd. 232 A — 236 E. 264 C ff. vgl. Meno 96 A.

4) Gorg. 463 A — 465 C. Rep. a. a. O. Vgl. Th. II a, 606 ff.

5) Metaph. VI, 2. 1026 b 14. XI, 3. 8. 1061 b 7. 1064 b 26.

6) Metaph. IV, 2. 1004 b 17. Soph. el. 1. 165 a 21: *ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης.* Dasselbe c. 11. 171 b 27, vgl. c. 33. 183 b 36: *οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες* (vgl. Anm. 1). Noch stärker drückt sich der angebliche XENOPHON De venat. c. 13 aus: *οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾷν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει, καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν· οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν . . . οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι· τύχας* (die Glücksumstände) *δὲ ἀνδρῶν οὔτε τιμῶσιν οὔτε ἀτιμάζουσι.*

schreibungen sind aber offenbar theils zu eng, theils zu weit, um uns über die Eigenthümlichkeit der Erscheinung, mit der wir uns beschäftigen, zuverlässig zu unterrichten. Jenes, weil sie in den Begriff der Sophistik von vorne herein die Bestimmung des Verkehrten und Unwahren als wesentliches Merkmal mit aufnehmen; dieses, weil sie die Sophistik nicht in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, wie sie in einer gewissen Zeit war, sondern als eine allgemeine Kategorie betrachten. In noch höherem Grade gilt das letztere von dem älteren Sprachgebrauch. Der Begriff eines öffentlichen Unterrichts in der Weisheit sagt über den Inhalt und Geist dieses Unterrichts noch nichts aus, und ob er gegen Bezahlung ertheilt wird, oder nicht, ist an sich gleichfalls unerheblich. Beachten wir jedoch die Verhältnisse, unter welchen die Sophisten auftraten, und die frühere Sitte und Bildungsweise ihres Volkes, so sind auch schon diese Züge geeignet, uns über ihre Eigenthümlichkeit und Bedeutung Aufschluss zu geben.

Die bisherige Erziehungs- und Unterrichtsweise der Griechen brachte es mit sich, dass zwar für besondere Künste und Fertigkeiten, wie Schreiben, Rechnen, Musik, Gymnastik, eigene Lehrer aufgestellt wurden, dass dagegen jeder | seine allgemeine Bildung und Erziehung lediglich durch den Umgang mit Angehörigen und Bekannten und durch die Uebung des öffentlichen Lebens erhielt. Es kam wohl vor, dass einzelne Jünglinge sich einem besonders geachteten Manne anschlossen, um sich durch ihn in die Geschäfte einführen zu lassen [1]), oder dass Lehrer der Musik oder sonst einer Kunst unter Umständen einen weiter greifenden persönlichen und politischen Einfluss gewannen [2]); aber weder in dem einen noch in dem

1) So suchte Themistokles nach Plut. Themist. 2 noch im Beginn seiner öffentlichen Laufbahn den Umgang des Mnesiphilus, welcher weder zu den Rednern noch zu den *φυσικοὶ φιλόσοφοι* gehörte, sondern sich durch das, was man damals *σοφία* nannte, die *δεινότης πολιτικὴ καὶ δραστήριος σύνεσις*, auf Grund alter Familientradition von Solon her, auszuzeichnen suchte; *ἣν οἱ μετὰ ταῦτα*, fügt Plut. bei, *δικανικαῖς μίξαντες τέχναις καὶ μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους σοφισταὶ προσηγορεύθησαν.*

2) So Damon, über welchen Plut. Per. 4. Plato Lach. 180 D. Alcib.

andern Fall handelt es sich um einen förmlichen Unterricht, eine von gewissen Kunstregeln ausgehende Anleitung zur praktischen Thätigkeit, sondern immer nur um eine solche Einwirkung, wie sie sich für den Bildungsbedürftigen aus dem freien persönlichen Verkehr von selbst ergeben musste[1]). Nicht | wesentlich anders war bis dahin auch die Wissenschaft behandelt worden. Wenn sich auch[2]) annehmen lässt, dass die Pythagoreer nicht die einzigen unter den vorsokratischen Physikern waren, bei denen die Mittheilung und Fortbildung der Wissenschaft Sache einer Genossenschaft, eines den späteren Philosophenschulen ähnlichen, in freierer oder geschlossenerer Form auftretenden Vereins war, so blieb diese Mittheilung doch immer auf den engeren Kreis der Vereinsmitglieder beschränkt, durch das Verhältniss persönlicher Freundschaft mit dem Stifter oder Leiter des Vereins bedingt. Wenn ein Protagoras und seine Nachfolger von diesem Herkommen abwichen, und den Zutritt zu ihren Lehrvorträgen jedem eröffneten, der

I, 118 C, und Pythoklides, über welchen Plut. a. a. O. Plato Prot. 316 E. Alcib. I, 118 C zu vergleichen sind.

1) Plutarch hat diesen Unterschied Themist. 2 ganz richtig bezeichnet, wenn er sagt, diejenigen seien Sophisten genannt worden, welche die politische Uebung von der praktischen Thätigkeit zu den Reden übergeführt haben: von Sophisten in dem S. 1075, 2 bezeichneten Sinn kann erst da geredet werden, wo die Fertigkeiten, welche bis dahin durch praktische Uebung an der Behandlung der gegebenen Fälle erworben worden waren, auf einen theoretischen Unterricht (*λόγοι*) und die in demselben mitgetheilten allgemeinen Kunstregeln gegründet werden. Weniger genau ist es, wenn Plut. Per. 4 meint, Damon habe, als ein *ἄκρος σοφιστὴς* (was in diesem Fall, wie bei Plato Symp. 203 D, zugleich den Sophisten und den Schlaukopf bezeichnen wird), seine Thätigkeit als Lehrer des Perikles in der Politik nur unter der Maske des Musikers versteckt; ähnlich wie schon Protagoras bei Plato (Prot. 316 C) behauptet, die sophistische Kunst sei uralt, nur haben sie alle vor ihm, aus Furcht vor der ihr anhaftenden Missgunst, verborgen, indem die einen als Dichter aufgetreten seien, wie Homer, Orpheus, Simonides u. s. w., andere als Gymnastiker, noch andere als Musiker, wie Agathokles und Pythoklides. Damit ist ja der Sache nach zugegeben, was 317 B auch ausdrücklich gesagt ist, und sich für die meisten von den obengenannten von selbst versteht, dass gerade das unterscheidende Merkmal des eigentlichen Sophisten, das *ὁμολογεῖν σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*, jenen Vorgängern des Protagoras noch fehlt; sie sind *σοφοὶ*, wie die sieben Weisen, aber nicht *σοφισταὶ* im Sinn der sokratischen Zeit.

2) Mit Diels Philosoph. Aufsätze E. Zeller gewidmet S. 239 ff.

ihn wünschte und dafür bezahlte, so spricht sich darin nach zwei Seiten hin eine veränderte Schätzung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Unterrichts aus. Einerseits wird erklärt, ein solcher Unterricht sei für jeden, der sich im thätigen Leben hervorthun wolle, unentbehrlich, die frühere, blos durch praktische Uebung erworbene Befähigung zum Reden und Handeln wird für ungenügend, die Theorie, die Kenntniss allgemeiner Regeln, für nothwendig erklärt[1]). Andererseits wird aber die Wissenschaft, so weit sich die Sophisten mit ihr befassten, wesentlich auf diese praktische Aufgabe beschränkt: es ist nicht die Erkenntniss als solche, sondern lediglich ihr Nutzen als Hülfsmittel für's Handeln, worin ihr Werth und ihre Bedeutung gesucht wird[2]). Die Sophistik steht so auf der „Grenzscheide zwischen Philosophie und Politik“[3]): die Praxis soll auf Theorie gestützt, über ihre Ziele und ihre Mittel aufgeklärt werden, aber die Theorie will auch nicht mehr sein, als ein solches Hülfsmittel für die Praxis, diese Wissenschaft ist schon ihrer allgemeinen Abzweckung nach utilitarische Aufklärungsphilosophie und sonst nichts. |

Nur von hier aus lässt sich auch die vielverhandelte Frage über den Gelderwerb der Sophisten richtig beurtheilen. So lange die Mittheilung wissenschaftlicher Ansichten und Kenntnisse mit dem sonstigen bildenden Verkehr zwischen Freunden auf Eine Linie gestellt wurde, konnte von Bezahlung des philosophischen Unterrichts nicht wohl die Rede sein: die Beschäftigung mit der Philosophie war ebenso, wie der Unterricht in derselben, auch bei denen, welche sich ihr ganz widmeten, eine Sache der freien Neigung. Unter diesen Gesichtspunkt wurden beide noch von Sokrates, von Plato und von Aristoteles gestellt, und es wurde desshalb die Annahme einer

1) Diesen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem sophistischen und dem früheren, rein praktischen Unterricht übersieht Grote VIII, 485 f., wenn er behauptet, das Auftreten der Sophisten sei gar keine Neuerung, sie haben sich von einem Damon und andern nur dadurch unterschieden, dass sie zu dem Unterricht, den sie ertheilten, ein grösseres Mass von Kenntnissen und Geschicklichkeit mitbrachten.

2) Vgl. auch S. 1075, 2.

3) S. o. 1075, 4.

Belohnung für den philosophischen Unterricht von diesen Männern als eine grobe Unwürdigkeit nachdrücklich bekämpft. Die Weisheit darf, nach der Ansicht des xenophontischen Sokrates, wie die Liebe, nur als freie Gabe gewährt, nicht verkauft werden [1]). Wer eine andere Kunst lehrt, sagt PLATO [2]), der mag einen Lohn dafür nehmen, denn er behauptet nicht, seinen Schüler gerecht und tugendhaft zu machen; wer aber andere besser zu machen verheisst, der muss ihrer Dankbarkeit vertrauen können, und darf desshalb kein Geld fordern. Nicht anders erklärt sich auch ARISTOTELES [3]). Das Verhältniss des Lehrers zum Schüler ist ihm nicht eine Geschäftsverbindung, sondern ein sittliches, auf Achtung gegründetes Freundschaftsverhältniss, das Verdienst des Lehrers lässt sich mit Geld gar nicht aufwiegen, sondern nur mit einer Dankbarkeit ähnlicher Art erwiedern, wie wir sie gegen Eltern und Götter empfinden. Von diesem Standpunkt aus begreift es sich vollkommen, wenn über den Gelderwerb der Sophisten jene herben Urtheile gefällt werden, welche uns (S. 1077) in dem Mund eines Plato und Aristoteles vorgekommen sind. Wenn aber die gleichen Urtheile auch heute noch wiederholt, wenn in einer Zeit, in der aller Unterricht durch besoldete und bezahlte Lehrer ertheilt zu werden pflegt, und von solchen, die man in Griechenland gerade aus diesem Grunde zu den Sophisten gerechnet haben würde, die Lehrer des fünften vorchristlichen Jahrhunderts blos desshalb, weil | sie für ihren Unterricht Bezahlung verlangten, als niedrigdenkende, selbstsüchtige, geldgierige Menschen behandelt werden, so hat GROTE [4]) diess mit Recht auffallend und unbillig gefunden. Wo das Bedürfniss eines wissenschaftlichen Unterrichts in weiterem Umfang empfunden wird, und in Folge dessen sich ein eigener Stand berufsmässiger Lehrer bildet, da stellt sich immer auch die Nothwendigkeit heraus, dass sich diese Lehrer durch die Arbeit, der sie ihre Zeit und Kraft widmen, ihren

1) Mem. I, 6, 13 s. o. 1075, 2.

2) Gorg. 420 C ff. vgl. Soph. 223 D ff. Dasselbe b. ISOKR. adv. Soph. 5 f.

3) Eth. N. IX, 1. 1164 a 32 ff.

4) A. a. O. 493 f.

Lebensunterhalt müssen erwerben können. Auch in Griechenland konnte man sich dieser naturgemässen Anforderung nicht entziehen. Ein Sokrates in seiner grossartigen Bedürfnisslosigkeit, ein Plato und Aristoteles mit der idealen Auffassung dieser Dinge, welche bei ihnen durch persönliche Wohlhabenheit begünstigt, durch das hellenische Vorurtheil gegen alle Erwerbsthätigkeit genährt war, — solche Männer mochten jede Belohnung für ihre Lehrthätigkeit verschmähen; die grosse Masse mochte den Sophisten ihren Gewinn, den sie sich ohne Zweifel viel grösser vorstellte, als er war, um so eher verübeln, da sich mit der allgemeinen Missgunst der Ungebildeten gegen die geistige Arbeit, deren Mühe und Werth sie nicht kennen, in diesem Fall die Abneigung der Einheimischen gegen die Fremden, der Demokraten gegen die Lehrer der Vornehmen, der Freunde des Alten gegen die Neuerer verband. In der Sache selbst jedoch, wie mit Recht bemerkt worden ist [1]), lag durchaus kein Grund, wesshalb die Sophisten ihren Unterricht, vollends in fremden Städten, hätten umsonst ertheilen und die Kosten ihres Unterhalts und ihrer Reisen selbst bestreiten sollen; und auch von der griechischen Sitte war die Bezahlung für geistige Güter keineswegs durchaus verpönt: Maler, Musiker und Dichter, Aerzte und Rhetoren, Gymnasiarchen und Lehrer aller Art wurden bezahlt; auch die olympischen Sieger erhielten von ihren Staaten sowohl Geldbelohnungen als Ehrenpreise, oder sammelten wohl gar eigenhändig im Siegerkranz Beiträge für sich ein. Selbst aus dem idealen Standpunkt, auf welchen sich Plato und Sokrates stellen, lässt sich die Belohnung des philosophischen Unterrichts nicht ohne weiteres verurtheilen; | denn es ist nicht nothwendig, dass die wissenschaftliche Thätigkeit des Lehrers oder sein sittliches Verhältniss zu dem Schüler durch dieselbe verunreinigt wird; wie ja in analogen Fällen z. B. die Liebe der Frau zu ihrem Manne durch die gesetzliche Verpflichtung desselben zu ihrer Ernährung, die Dankbarkeit des Geheilten gegen seinen Arzt durch die Honorirung desselben, die der Kinder gegen die Eltern durch den Umstand nicht nothleidet,

1) Welcker Kl. Schr. II, 420 ff.

dass diese zu ihrem Unterhalt und ihrer Erziehung rechtlich verbunden sind. Dass die Sophisten von ihren Schülern und Zuhörern Bezahlung verlangten, könnte ihnen nur dann zum Nachtheil gereichen, wenn sie unverhältnissmässige Ansprüche gemacht, und überhaupt in dem Betrieb ihres Berufes sich habsüchtig und schmutzig gezeigt hätten. Diess kann man aber doch nur von einem Theil jener Männer behaupten. Schon im Alterthum waren über die Belohnung, welche sie forderten, und die Reichthümer, welche sie sich erwarben, allem nach sehr übertriebene Vorstellungen verbreitet[1]); dagegen versichert ISOKRATES, keiner von ihnen habe es zu einem bedeutenden Vermögen gebracht, und ihr Einkommen habe ein bescheidenes Mass nicht überschritten[2]); und wenn auch immerhin manche, namentlich von den jüngeren Sophisten, den Vorwurf des Eigennutzes und der Habsucht verdienen mögen[3]), so fragt es sich doch, ob wir das Bild der Sophistik, welches Männer, denen jede Bezahlung für philosophischen Unterricht zum voraus als etwas schmähliches und gemeines erschien, von den Sophisten ihrer Zeit abstrahirt | haben, auch auf einen Protagoras und Gorgias übertragen dürfen. Der erstere wenigstens zeigt sich seinen Schülern gegenüber durchaus anständig[4]), wenn er die Bestimmung seiner Belohnung im Zweifelsfall ihnen selbst überlässt[5]); und dass in dieser

1) M. s. die Angaben darüber S. 1051, 2. 1052, 1. 1058, 7. 1061, 5. 1065, 1.

2) *Π. ἀντιδόσ.* 155: *ὅλως μὲν οὖν οὐδεὶς εὑρεθήσεται τῶν καλουμένων σοφιστῶν πολλὰ χρήματα συλλεξάμενος, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ὀλίγοις, οἱ δ' ἐν πάνυ μετρίοις τὸν βίον διαγαγόντες.* Hierauf die S. 1058, 7 mitgetheilte Angabe über Gorgias, welcher doch von allen am meisten erworben und weder für den Staat noch für eine Familie Ausgaben gehabt habe. Man dürfe nicht meinen, dass die Sophisten so viel verdienen, wie die Schauspieler. In der späteren Zeit scheint die Bezahlung für einen Lehrgang 3—5 Minen betragen zu haben. Euenus b. PLATO Apol. 20 B verlangt fünf, Isokrates, der, wie andere Rhetoren, 10 Minen nahm (WELCKER 428), macht sich adv. Soph. 3 über die Eristiker (mit denen freilich an erster Stelle Antisthenes gemeint sein wird) lustig, dass die ganze Tugend für den Spottpreis von 3—4 Minen bei ihnen zu haben sei, wiewohl er dieselben Hel. 6 beschuldigt, es sei ihnen nur um das Geld zu thun.

3) Vgl. S. 1068, 3. 1077.

4) Wie diess GROTE Hist. of Gr. VIII, 494 mit Recht hervorhebt.

5) Vgl. S. 1051, 2.

Beziehung zwischen den Stiftern des sophistischen Unterrichts und ihren späteren Nachfolgern ein Unterschied stattfinde, wird auch von ARISTOTELES angedeutet[1]). Die Sophisten im ganzen, und namentlich die der älteren Generation, einer niedrigen Gewinnsucht zu beschuldigen, sind wir bei unbefangener Würdigung der Umstände, unter denen sie auftraten, und der Nachrichten, die uns über sie vorliegen, nicht berechtigt.

Haben wir aber auch demnach diesen Männern, oder doch manchen, und gerade den bedeutendsten von ihnen ein Vorurtheil abzubitten, welches seit mehr als zweitausend Jahren ihrem guten Namen mehr als alles andere geschadet hat, so lässt sich doch zweierlei nicht verkennen. Für's erste nämlich ist die Einführung einer Bezahlung für den wissenschaftlichen Unterricht in jener Zeit, wie man auch über ihre moralische Berechtigung urtheilen mag, jedenfalls ein Beweis für die schon besprochene veränderte Ansicht über den Werth und die Bedeutung des wissenschaftlichen Erkennens, ein Anzeichen davon, dass statt der reinen, in der Erkenntniss des Wirklichen befriedigten Forschung nur noch ein solches Wissen gesucht, für werthvoll und für erreichbar gehalten wird, welches als Hülfsmittel für anderweitige Zwecke zu gebrauchen ist, und weniger in allgemeiner Geistesbildung, als in besonderen praktischen Fertigkeiten besteht. | Die Sophisten wollen die eigenthümlichen Kunstgriffe der Beredsamkeit, der Lebensklugheit, der Menschenbehandlung mittheilen, und die Aussicht auf den hieraus hervorgehenden Gewinn, auf den Besitz der politischen und rednerischen Handwerksgeheim-

1) In der von WELCKER angeführten Stelle Eth. N. IX, 1. 1164 a 22 ff., wo zuerst das oben erwähnte über Protagoras berichtet und dann bemerkt wird: anders verhalte es sich mit den Sophisten (d. h. denen der aristotelischen Zeit); diese müssen wohl Vorausbezahlung verlangen, denn nachdem man ihre Wissenschaft kennen gelernt habe, würde ihnen niemand mehr etwas dafür geben. Weniger beweisend ist XENOPHON De venat. 13: wir kennen niemand, *ὅντιν' οἱ νῦν σοφισταὶ ἀγαθὸν ἐποίησαν*, denn es fragt sich, ob der Verfasser bei den Aelteren, denen er die Sophisten seiner Zeit gegenüberstellt, an einen Protagoras u. s. w., und nicht vielmehr an sonstige Tugendlehrer und Philosophen denkt, so dass die *νῦν σοφισταὶ* mit den vorher genannten *σοφισταὶ καλούμενοι* zusammenfallen.

nisse, ist es vor allem, was sie der Jugend ihrer Zeit als unentbehrliche Führer erscheinen lässt[1]). Weiter aber zeigt die Erfahrung, dass es unter den damaligen Verhältnissen eine sehr gefährliche Sache war, wenn der höhere Unterricht und die Vorbildung für das öffentliche Leben ausschliesslich in die Hände solcher Lehrer gelegt wurde, welche für ihren Lebensunterhalt auf die Bezahlung durch ihre Schüler angewiesen waren. So wie die Menschen nun einmal sind, geräth die wissenschaftliche Thätigkeit durch eine derartige Einrichtung unvermeidlich in eine Abhängigkeit von den Wünschen und den Bedürfnissen derjenigen, welche den Unterricht darin suchen und ihn zu bezahlen im Stande sind. Diese werden aber ihren Werth zunächst nach dem Vortheil schätzen, den sie sich für ihre persönlichen Zwecke von ihr versprechen; und nur die allerwenigsten werden hiebei über das nächstliegende hinausblicken, und den Nutzen von Studien einsehen, deren praktische Verwendbarkeit nicht unmittelbar auf der Hand liegt. Ein Volk müsste daher in ganz ungewöhnlichem Grade, und weit mehr, als diess in dem damaligen Griechenland der Fall war, von dem Werthe der reinen und selbständigen wissenschaftlichen Forschung durchdrungen sein,

1) Der Beweis hiefür wird unten, in der Schilderung des sophistischen Unterrichts, gegeben werden. Weiter vgl. m. S. 1075, 2 und Plato Symp. 217 A ff., wo Alcibiades den Sokrates als Sophisten behandelt, indem er alles daran gibt, um von ihm *πάντ᾽ ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾔδει*, während Sokrates durch die rein sittliche Auffassung ihres Verhältnisses den Unterschied seines Unterrichts von dem sophistischen fühlbar macht. Die Sophisten werden hier allerdings nicht genannt, aber die Art, wie Alcibiades anfangs sein Verhältniss zu Sokrates behandelt, kann doch als ein Zeugniss dafür gelten, was Seinesgleichen damals von einem Lehrer zu erwarten und bei ihm zu suchen pflegten. Das gleiche gilt von der Bemerkung Xenophon's Mem. I, 2, 14 f., Kritias und Alcibiades haben den Umgang des Sokrates nicht desshalb gesucht, um ihm an Charakter ähnlich zu werden, sondern *νομίσαντε, εἰ ὁμιλησαίτην ἐκείνῳ, γενέσθαι ἂν ἱκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν.* Dass sich die Sophisten als Tugendlehrer und Menschenbildner ankündigen, steht dem nicht im Wege, denn es fragt sich eben, worin die Tugend (oder richtiger: Tüchtigkeit, *ἀρετὴ*) gesucht wird: die *ἀρετὴ*, welche z. B. Euthydem und Dionysodor ihren Schülern so rasch, wie kein anderer, beizubringen verheissen (Plato Euthyd. 273 D), ist von dem, was wir Tugend nennen, himmelweit verschieden.

wenn die Wissenschaft im grossen und ganzen unter diesen Umständen nicht zur blossen Technik herabsinken, und sich bei längerer Dauer dieses Zustandes immer mehr darauf beschränken sollte, der Masse der Menschen diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, wovon sie Nutzen für sich erwarten, möglichst rasch, mühelos und gefällig beizubringen. Für die Gründlichkeit der Forschung und den Ernst der wissenschaftlichen Gesinnung lag in den Verhältnissen, unter denen der sophistische Unterricht ertheilt wurde, eine grosse Gefahr; und diese Gefahr wurde dadurch noch vergrössert, dass die Mehrzahl der Sophisten, ohne festen Wohnsitz und ohne Antheil an der Staatsverwaltung, des Rückhalts entbehrte, welchen seine bürgerliche Stellung dem Menschen für sein sittliches Leben und die sittliche Seite seiner Berufsthätigkeit gewährt[1]. Dass aber die Verhältnisse von selbst zu diesem Erfolg hinführten, kann in der Sache nichts ändern. Es ist ganz richtig: für talentvolle und gebildete Bürger kleiner Staaten waren die Reisen und die öffentlichen Vorträge in jener Zeit das einzige Mittel, um ihren Leistungen Anerkennung zu verschaffen und in's grosse zu wirken, und die olympischen Vorlesungen eines Gorgias und Hippias sind an sich nicht tadelnswerther, als die eines Herodot; es ist auch richtig, dass es nur durch die Bezahlung des Unterrichts möglich wurde, die Lehrthätigkeit allen Befähigten zu eröffnen, und die mannigfaltigsten Kräfte in Einen Ort zu versammeln; aber die Wirkungen, die eine solche Einrichtung haben musste, werden dadurch nicht aufgehoben. Lag in der Sophistik schon von Hause aus eine Beschränkung des wissenschaftlichen Interesse's auf das nützliche und praktisch verwerthbare, so musste diese Einseitigkeit durch die Abhängigkeit der sophistischen Lehrer von dem Geschmack und den Wünschen ihrer Zuhörer noch bedeutend verstärkt werden; und je geringer der wissenschaftliche und bald auch | der ethische Gehalt des sophi-

1) Vgl. Plato Tim. 19 E: *τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦμαι δὲ, μήπως, ἅ τε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν* (es sei unfähig, die alten Athener recht zu begreifen).

stischen Unterrichts war, um so weniger war es zu vermeiden, dass er schnell genug wirklich zum blossen Mittel für den Erwerb von Geld und Ehre herabsank.

Setzt nun dieses Zurücktreten der rein wissenschaftlichen Forschung an und für sich schon eine skeptische Stimmung voraus, so haben sich die bedeutendsten Sophisten auch ausdrücklich darüber erklärt, und die übrigen haben es wenigstens durch ihr ganzes Verfahren an den Tag gelegt, dass sie sich gerade desshalb von der älteren Philosophie lossagen, weil sie eine wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge überhaupt nicht für möglich halten. Hat aber der Mensch auf die Erkenntniss verzichtet, so bleibt ihm nur seine Selbstbefriedigung in Thätigkeit oder Genuss übrig; dem Denken, das seinen Gegenstand verloren hat, entsteht ebendamit die Aufgabe, ihn aus sich zu erzeugen, seine Selbstgewissheit wird jetzt zur Spannung in sich selbst, zum Sollen, sein Wissen zum Wollen. So ist auch die sophistische Lebensphilosophie durchaus auf den Zweifel an der Wahrheit des Wissens gegründet. Ebendamit ist aber ihr selbst eine feste wissenschaftliche und sittliche Haltung unmöglich gemacht, sie muss entweder den herkömmlichen Meinungen folgen, oder wenn sie dieselben genauer prüft, muss sie zu dem Ergebniss kommen, ein allgemein gültiges Sittengesetz sei ebenso unmöglich als eine allgemein anerkannte Wahrheit. Sie wird daher auch nicht den Anspruch machen dürfen, die Menschen über Zweck und Ziel ihrer Thätigkeit zu belehren, und sittliche Vorschriften zu ertheilen, sondern ihr Unterricht wird sich auf die Mittel beschränken, durch welche die Zwecke des Einzelnen, welcher Art sie nun seien, erreicht werden. Alle diese Mittel fassen sich aber für den Griechen in der Kunst der Rede zusammen. Das positive zu der negativen Erkenntnisstheorie und Moral der Sophisten bildet daher die Rhetorik, als die allgemeine praktische Technik. Ebendamit verlässt sie dann aber auch das | Gebiet, mit welchem es die Geschichte der Philosophie zu thun hat.

Fassen wir nun diese verschiedenen Seiten der Erscheinung, mit der wir uns beschäftigen, im einzelnen näher in's Auge.

4. Die sophistische Erkenntnisstheorie und die Eristik.

Schon bei den älteren Philosophen finden sich vielfache Klagen über die Beschränktheit des menschlichen Wissens, und seit Heraklit und Parmenides wird die Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung von den entgegengesetztesten Standpunkten aus anerkannt. Aber erst die Sophistik hat diese Anfänge zu einer allgemeinen Skepsis entwickelt. Für die wissenschaftliche Begründung dieses Zweifels nahmen ihre Urheber theils die heraklitische, theils die eleatische Lehre zum Ausgangspunkt; dass sie von diesen entgegengesetzten Voraussetzungen aus zu dem gleichen Ergebniss gelangten, kann einerseits als eine richtige dialektische Folgerung betrachtet werden, durch welche jene einseitigen Voraussetzungen sich aufheben; zugleich ist es aber bezeichnend für die Sophistik, der es eben gar nicht um eine bestimmte Ansicht über die Natur der Dinge oder des Wissens, sondern nur um die Beseitigung der objektiven, naturphilosophischen Untersuchungen zu thun ist.

Auf die heraklitische Lehre stützt Protagoras seine Skepsis. Ein wirklicher Anhänger jener Philosophie, in ihrem vollen Umfang und ihrer ursprünglichen Bedeutung, ist er zwar durchaus nicht: was Heraklit über das Urfeuer, über die Wandlungsstufen desselben, überhaupt über die objektive Beschaffenheit der Dinge gelehrt hatte, konnte ein Skeptiker, wie er, sich nicht aneignen. Aber der Lehre der Eleaten von der Einheit aller Dinge hat er eingehend widersprochen[1]),

1) Porphyr b. Eus. pr. ev. X, 3, 17 lässt einen der Theilnehmer an einem Tischgespräch sagen: Ihm habe der Zufall von den selten gewordenen Schriften vorplatonischer Philosophen einzelne in die Hände geführt. *Πρωταγόρου γὰρ τὸν περὶ τοῦ ὄντος ἀναγινώσκων λόγον, πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰςάγοντας τοιαύταις αὐτὸν εὑρίσκω χρώμενον ἀπαντήσεσιν· ἐσπούδασα γὰρ αὐταῖς λέξεσι τὰ ῥηθέντα μνημονεύειν. καὶ ταῦτ᾽ εἰπὼν διὰ πλειόνων τίθησι τὰς ἀποδείξεις*, über die Porphyr leider nichts mittheilt. Einem so bestimmten Zeugniss eines Porphyr, der darin unverkennbar seine eigene Bekanntschaft mit der protagorischen Schrift behaupten will, den Glauben zu versagen, halte ich mit Gomperz (Apol. d. Heilkunst 179) für unzulässig; glaube vielmehr, dass Prot. wirklich in einer Schrift, vielleicht derselben, aus der Plato im Theätet berichtet, die eleatische Lehre vom Seienden aus-

und sich aus Heraklit's Physik wenigstens die allgemeinen Sätze von der Veränderung aller Dinge und dem Gegenlauf der Bewegungen gemerkt, um sie für seinen Zweck zu benützen. Bei Plato wird zur Begründung seiner skeptischen Grundsätze auseinandergesetzt: alles sei in beständiger Bewegung [1]), | diese Bewegung sei aber nicht blos von Einer Art,

führlich bestritten hatte. Dagegen hat mich Gomperz (a. a. O. 8 ff. 24 ff. 29 f. 179, 3) nicht davon überzeugt, dass die Schrift *π. τέχνης*, welche er Protagoras zuschreibt (s. o. 1055, 3) c. 2 mit den Worten: *τὰ μὲν ἐόντα ἀεὶ ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται* die Eleaten, und insbesondere eine (S. 613 unt. angeführte) Behauptung des Melissus bestreite. Der Satz, dass nur das Seiende gedacht, das Nichtseiende weder gedacht noch ausgesprochen werden könne, ist bekanntlich ein Grundsatz des Parmenides (s. o. S. 558), den noch Plato wiederholt hat (vgl. Th. II a, 592 f. 643 f.). Mag nun auch schon Protagoras (s. u. 1106, 4), wie andere nach ihm, trotz seines Widerspruchs gegen die Einheitslehre der Eleaten, und trotz dem, dass er selbst die objektive Beschaffenheit der Dinge für unerkennbar hielt, den negativen Theil dieses Satzes in eristischem Sinne verwerthet haben, wie diess der unsystematischen Weise dieser Eristik entspricht, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass er jenen parmenideïschen Grundsatz gerade den Eleaten und namentlich Melissus als seinen „erkenntnisstheoretischen Kernsatz" und als das „direkte Widerspiel" ihrer Lehre entgegengehalten haben sollte. Der Augenschein zeigt aber auch, dass er Melissus so wenig, wie Parmenides, entgegengehalten werden konnte. Denn weit entfernt, allgemein zu behaupten, dass man das Seiende nicht erkenne, (was bei einem eleatischen Metaphysiker unstreitig höchst befremdlich wäre) schliesst Melissus a. a. O. (Fr. 17) vielmehr: da das, was man als ein Seiendes zu sehen und zu erkennen meine, sich uns als veränderlich und vergänglich darstelle, so könne die sinnliche Auffassung der Dinge, die es uns so darstellt, unmöglich die richtige sein. Es wird hier also gerade aus der parmenideïschen Voraussetzung, derzufolge das Nichtseiende nicht erkannt werden kann, mit Parmenides (s. S. 558, 1. 565 f.) die Unrichtigkeit einer Auffassung gefolgert, die uns das Seiende zugleich als Nichtseiendes zeigt. Wenn der Iatrosophist aus der gleichen Voraussetzung den umgekehrten Schluss zieht, dass alles wirklich sei, was wir sehen und erkennen (d. h. zu sehen und zu erkennen meinen), so ist das seine Sache; aber in dem allgemeinen Grundsatz, dass das Seiende erkennbar, das Nichtseiende nicht erkennbar sei, ist er mit Melissus und der ganzen eleatischen Schule einig.

1) Theät. 152 D. 157 A f. (s. o. 641, 2). Ebd. 156 A drückt Plato diess auch so aus: *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδὲν*, dass er jedoch dabei nicht an eine Bewegung ohne ein Bewegtes, eine „reine Bewegung" denkt, sondern nur an eine solche, deren Subjekte selbst sich beständig verändern, erhellt aus S. 180 D. 181 C. D, wo dafür steht: *πάντα*

sondern es seien der Bewegungen unzählige, die sich jedoch alle auf zwei Klassen zurückführen lassen, indem sie theils in einem Wirken theils in einem Leiden bestehen[1]). Erst durch ihr Thun oder ihr Leiden erhalten die Dinge gewisse Eigenschaften; und da nun das Thun und das Leiden jedem nur im Verhältniss zu anderen zukomme, mit denen es durch die Bewegung zusammengeführt wird, so dürfe man keinem Ding als solchem irgend welche Eigenschaft und Bestimmtheit beilegen, sondern erst dadurch, dass sich die Dinge gegen einander bewegen, sich vermischen und auf einander einwirken, werden sie zu etwas bestimmtem; man könne daher gar nicht sagen, dass sie etwas seien, oder dass sie überhaupt seien,

κινεῖται, τὰ πάντα κινεῖσθαι, πᾶν ἀμφοτέρως κινεῖσθαι, φερόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον, und schon aus 156 C ff.: *ταῦτα πάντα μὲν κινεῖται . . . φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν* u, s. w. (und die gleichen Stellen zeigen auch, dass das *ἦν* nicht — wie Vitringa S. 83 will — aussagen soll, es sei ursprünglich nur Bewegung gewesen, sondern: alles sei seinem Wesen nach Bewegung; vgl. Schanz S. 70. Das Präteritum steht hier ähnlich, wie in dem aristotelischen *τί ἦν εἶναι*, und es trifft nicht zu, wenn Bäumker Probl. d. Mat. 102, 5 für die Erklärung: „alles war Bewegung“, das *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ* des Anaxagoras geltend macht; denn bei diesem handelt es sich um einen Zustand, der wirklich nur der Vergangenheit angehört: im jetzigen Weltzustand soll die Trennung der Stoffe, wie S. 1001 f. gezeigt ist, zwar noch nicht vollendet, aber doch längst nicht mehr alles schlechthin gemischt sein, wogegen nach der Darstellung des Theätet alles jetzt wie immer unablässig in Bewegung ist). Man darf daher weder Protagoras selbst jene reine Bewegung beilegen (Frei 79), noch Plato wegen derselben einer Erdichtung beschuldigen (Weber 23 ff.), und ihn aus Sextus berichtigen, der Pyrrh. I, 217, in stoischer Ausdrucksweise, von Prot. berichtet: *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι.* Wenn im Theätet 181 B ff. weiter gezeigt wird, dass die von Prot. angenommene Bewegung aller Dinge nicht blos als *φορὰ*, sondern auch als *ἀλλοίωσις* bestimmt werden müsse, so erhellt doch aus eben dieser Stelle, dass diese Unterscheidung erst Plato angehört.

1) Theät. 156 A fährt fort: *τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον τὸ δὲ πάσχειν.* Diess wird dann 157 A weiter dahin erläutert: weder das Wirken noch das Leiden komme einem Ding an und für sich zu, sondern die Dinge werden zu wirkenden oder leidenden erst dadurch, dass sie mit andern zusammentreffen, zu denen sie sich wirkend oder leidend verhalten, dasselbe könne daher im Verhältniss zu dem einen ein wirkendes, im Verhältniss zu einem andern ein leidendes sein.

sondern immer nur, dass sie werden und dass sie etwas bestimmtes werden[1]). Durch das Zusammentreffen | der zweierlei Bewegungen entstehen unsere Vorstellungen von den Dingen[2]). Wenn sich ein Gegenstand mit unserem Sinnesorgan so berührt, dass er sich in dieser Berührung wirkend, jenes dagegen sich leidend verhält, so entstehe in dem Organ eine bestimmte sinnliche Empfindung und der Gegenstand erscheine mit bestimmten Eigenschaften versehen[3]). Beides aber nur in und |

1) Theät. 152 D. 156, E (s. o. 641, 2) 157 B: *τὸ δ᾽ οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τὶ ξυγχωρεῖν οὔτε τοῦ οὔτ᾽ ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ᾽ ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.* Das gleiche besagt es, und es stammt wohl auch nur aus diesen Stellen, wenn Philop. gen. et corr. 4 b o., und ähnlich Ammon. Categ. 81 b, Schol. in Arist. 60 a 15, Prot. den Satz beilegt: *οὐκ εἶναι φύσιν ὡρισμένην οὐδενός* (Frei S. 92 vermuthet darin gewiss mit Unrecht seine eigenen Worte). Dasselbe drückt Sextus a. a. O. mit späterer Terminologie in den Worten aus, die mir weder Petersen (phil.-hist. Stud. 117), noch Brandis (I, 528), noch Hermann (Plat. Phil. 297, 142), noch Frei (S. 92 f.), noch Weber (S. 36 ff.) richtig erklärt zu haben scheint: *τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ.* Diese Worte wollen nämlich nicht das sagen, dass die Ursachen aller Erscheinungen nur im Stofflichen liegen, sondern vielmehr umgekehrt, dass im Stoff, in den Dingen als solchen, abgesehen von der Art, wie wir sie auffassen, der Keim zu allem, die gleichmässige Möglichkeit der verschiedenartigsten Erscheinungen gegeben sei, dass jedes Ding, wie Plut. adv. Col. 4, 2 diese Ansicht des Prot. ausdrückt, *μὴ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον* sei, wie denn Sextus selbst sogleich erläutert: *ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην, ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται.*

2) Nicht ganz klar ist dabei, ob die aktive Bewegung der des *αἰσθητὸν*, die passive derjenigen der *αἴσθησις* (wie Schanz S. 72 glaubt) einfach gleichgesetzt, oder ob die Bewegung des *αἰσθητὸν* und der *αἴσθησις* nur als bestimmte Arten der aktiven und passiven Bewegung betrachtet werden. Mir ist das letztere theils an sich wahrscheinlicher, denn wenn man den Dingen ein objektives, von unserer Vorstellung unabhängiges Dasein zuschreibt, so muss man auch eine gegenseitige Einwirkung der Dinge auf einander, nicht blos eine Einwirkung derselben auf uns annehmen; theils spricht dafür die Bemerkung (157 A. s. o. S. 1090, 1), dass das gleiche, was im Verhältniss zu dem einen ein wirkendes ist, zu anderem sich leidend verhalte: unserer *αἴσθησις* gegenüber ist das *αἰσθητὸν* immer ein wirkendes, ein leidendes kann es nur anderen Dingen gegenüber sein.

3) Theät. 156 A, nach dem S. 1090, 1 angeführten: *ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δὲ, τὸ μὲν αἰσθητὸν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.* Die *αἰσθήσεις* heissen *ὄψεις, ἀκοαὶ, ὀσφρή-*

während dieser Berührung: so wenig das Auge sehend ist, wenn es von keiner Farbe berührt wird, ebensowenig sei der Gegenstand farbig, wenn er von keinem Auge gesehen wird. Nichts sei oder werde daher das, was es ist und wird, an und für sich, sondern immer nur für das wahrnehmende Subjekt[1]); diesem aber werde sich der Gegenstand natürlich verschieden darstellen, je nachdem es selbst so oder so beschaffen ist[2]); die Dinge seien | für jeden nur das, als was sie ihm erscheinen,

σεις, ψύξεις, καύσεις, ἡδοναὶ, λῦπαι, ἐπιθυμίαι, φόβοι u. s. w., zu dem αἰσθητὸν gehören Farben, Töne u. s. f. Diess wird dann im folgenden weiter dahin erläutert: ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων (ein Gegenstand, der auf das Auge zu wirken geeignet ist) πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ, μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δή τότε καὶ ἐγένετο οὔτι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν . . . καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον αὐτὸ μὲν καθ᾽ αὑτὸ μηδὲν εἶναι u. s. w. Das verschiedene Verhalten der Dinge zu den Sinnen scheint hiebei von der grösseren oder geringeren Geschwindigkeit ihrer Bewegung hergeleitet zu werden, denn S. 156 C wird bemerkt, einiges bewege sich langsamer, und gelange desshalb nur zu dem nahen, anderes bewege sich schnell und gelange zu dem entfernten. Jenes würde z. B. auf die Wahrnehmungen des Tastsinns, das σκληρὸν, θερμὸν u. s. w., dieses auf die des Gesichts passen.

1) S. vor. Anm. und a. a. O. 157 A: ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι u. s. w. (s. S. 641, 2. 1091, 1). 160 B: λείπεται δὴ, οἶμαι, ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ᾽ ἐσμὲν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπείπερ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μὲν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων, οὐδ᾽ αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι, ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι u. s. w. Vgl. Phädo 90 C. Aehnlich Arist. Metaph. IX, 3. 1047 a 5: αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. Alex. z. d. St. und zu S. 1010 b 30. S. 273, 28 Bon. Hermias Irris. c. 9. Sext. Pyrrh. I, 219: τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. Dagegen ist bei Arist. De an. III, 2. 426 a 20 mit den φυσιολόγοι nicht (wie Philop. z. d. St. O 15 o. und Vitringa S. 106 glauben) Protagoras, sondern Demokrit gemeint.

2) Plato führt diess 157 E ff. am Beispiel der Träumenden, Kranken und Verrückten aus, indem er bemerkt, da diese von anderer Beschaffenheit seien, als die Wachen und Gesunden, so müssen sich aus der Berührung der Dinge mit ihnen nothwendig andere Wahrnehmungen erzeugen.

und sie erscheinen ihm so, wie sie ihm seinem eigenen Zustand nach erscheinen müssen; und eben diess sei der Sinn des Satzes[1]: „der Mensch ist das Mass aller Dinge, des Seien-

1) Theät. 152 A: φησὶ γάρ που [Πρωτ.] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Derselbe Ausspruch wird theils mit diesem Zusatz, theils ohne denselben, oft angeführt (so Plato Theät. 160 C. Krat. 385 E. Arist. Metaph. X, 1. 1053 a 35. XI, 6 Anf. Sext. Math. VII, 60. Pyrrh. I, 216. Diog. IX, 51 u. a. vgl. Frei 94); seine Weglassung in manchen Citaten beweist aber selbstverständlich nicht (wie Halbfass Jahrb. f. class. Philol. 1881, 161 meint) gegen seine, ausser späteren Zeugnissen schon durch Theät. 152 A. 160 C. 166 D sichergestellte Aechtheit. Nach Theät. 161 C sprach Prot. jenes aus ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας. Da nun auch S. 162 A. 170 E vgl. 155 E. 166 D. Krat. 386 C. 391 C von der ἀλήθεια des Protagoras gesprochen wird, so ist die Annahme nahe gelegt, die Schrift, worin jener Ausspruch stand, habe (wie schon der Scholiast zu Theät. 161 C behauptet) den Titel Ἀλήθεια gehabt. Doch erscheint es nicht unmöglich, dass erst Plato sie so bezeichnete, wenn Prot. darin öfters und mit Nachdruck hervorgehoben hatte, dass er im Gegensatz gegen die gewöhnliche Meinung den wahren Sachverhalt kundthun wolle. Nach Sext. Math. VII, 60 standen die Worte am Anfang der Καταβάλλοντες, und Porphyr (s. o. 1088, 1) sagt, Prot. habe in dem λόγος περὶ τοῦ ὄντος die Eleaten bekämpft. Vielleicht bezeichnet aber Porphyr dieses Werk nur nach seinem Inhalt, und seine eigentliche Ueberschrift war Καταβάλλοντες (sc. λόγοι) oder auch: Ἀλήθεια ἢ Καταβ.; für Καταβάλλοντες sind die 2 Bücher der Antilogieen b. Diog. IX, 55 möglicherweise blos ein anderer Ausdruck. M. vgl. über den Gegenstand Frei 176 ff. Weber 43 f. Bernays Abhandl. I, 117 ff. Vitringa 115. Schanz Beitr. z. vorsokr. Phil. 1. H. 29 ff. Bethe Vers. einer Würd. d. sophist. Redekunst 29 ff. Natorp Forsch. 58 ff. Der Sinn des protagorischen Satzes wird häufig auch so ausgedrückt: οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι (Plato Krat. 385 E. 386 C f. ähnlich Theät. 152 A. Alex. Metaph. 228, 11 Bon. 272, 1 H. u. ö. vgl. Cic. Acad. II, 46, 142), τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως (Arist. Metaph. XI, 6 Anf. vgl. IV, 4. 1007 b 22. IV, 5 Anf. Alex. zu diesen Stellen u. ö. David Schol. in Arist. 23 a 4, wo aber auf Protagoras übertragen wird, was im platonischen Euthydem 287 E steht), πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν (Sext. Math. VII, 60 vgl. Schol. in Arist. 60 b 16). Auch hiebei kann aber, wenn die Angabe richtig sein soll, die Meinung nur die sein, dass das, was jedem zu sein scheint, für ihn so sei, wie es ihm erscheint; und Plato sagt diess auch Theät. 152 A ausdrücklich, und wird von Grote (Plato II, 347. 353. 369) mit Unrecht darüber getadelt, dass er eben diess ausser Acht lasse. Die Ausdrücke, deren sich die genannten Schriftsteller bedienen, sind, wie sie zum Theil selbst andeuten, nicht protagorisch. Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung Plato's, dass das Wissen nach Prot. in nichts anderem bestehe, als der Sinnes-

den für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein"; [1]) es solle damit gesagt werden, dass es | keine objektive Wahrheit gebe, sondern nur subjektiven Schein der Wahrheit, kein allgemein gültiges Wissen, sondern nur ein Meinen [2]).

empfindung (vgl. S. 1094, 2), und mit der Folgerung des ARISTOTELES (a. d. a. O. Metaph. IV) und seines Auslegers (ALEX. S. 194, 16. 247, 10, 258, 13 Bon. 239, 2. 290, 33. 301, 29 H.), dass nach Prot. widersprechendes zugleich wahr sein könne. Die Angaben des DIOG. IX, 51: ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, wofür er sich ausdrücklich auf den Theätet beruft, wird aus dem Satze, dass die ἐπιστήμη nichts anderes sei, als die αἴσθησις, gefolgert sein, wenn nicht ψυχὴν geradezu aus ἐπιστήμην verschrieben ist. Was THEMIST. Analyt. post. S. 25 Sp. über die Ansicht des Prot. vom Wissen sagt, scheint aus der aristotelischen Stelle selbst, die gar nicht auf Protagoras geht, herausgesponnen zu sein.

1) Ich wähle diesen Ausdruck für das ὡς ἔστι u. s. w., um den Doppelsinn des ὡς wiederzugeben, das sowohl mit „dass" als mit „wie" übersetzt werden kann; indem ich annehme, dass Protagoras bei seiner Aussage diese beiden Bedeutungen nicht ausdrücklich unterschieden und keine derselben von ihr ausgeschlossen habe. Die Sprache nöthigte ihn nicht dazu (denn dass ὡς hier desshalb nicht „wie" heissen könne, weil es in dem Bruchstück über die Götter „dass" heisst, kann ich GOMPERZ Apol. d. Heilk. 27 nicht einräumen; — auch Theät. 152 A wird es aber durch οἷα erklärt, und Euthyd. 285 E bedeutet in der Frage, ob die λόγοι die Dinge bezeichnen ὡς ἔστιν ἢ ὡς οὐκ ἔστιν, das ὡς nicht „dass", sondern „wie") und in der Sache ist es sogar richtiger, beide zu verknüpfen: wenn es vom Menschen abhängt, ob ihm etwas erscheint, hängt es auch von ihm ab, wie es ihm erscheint und umgekehrt. Dass aber vom Nichtseienden nicht hätte gesagt werden können, der Mensch sei das Mass dafür, wie es nicht ist (GOMPERZ a. a. O.), glaube ich nicht; wenn einem Subjekt ein Prädikat abgesprochen wird, so wird nicht von ihm ausgesagt, dass es nicht sei, sondern wie beschaffen es nicht ist, was für ein Sein ihm nicht zukommt, inwiefern es nicht ist. Gegen HEUSSLER's Erklärung (Ztschr. f. Philos. C II, 1. H.): „der Mensch ist Masstab des Seienden wie er ist" u. s. w., die übrigens in der Sache wenig ändern würde, vgl. SELIGER Jahrb. f. class. Philol. 1889, 401. Weder Plato noch irgend ein anderer hat die Worte jemals so verstanden, und mit Recht: Prot. konnte doch nicht behaupten, dass dem Menschen alles als nichtseiend erscheine, was nicht wie er selbst ist. Ob man in dem Satz: π. χρημ. μέτρον ἄνθρωπος den ἄνθρωπος, wie seit Plato jedermann gethan hat, als Subjekt, oder wie HALBFASS a. a. O. 161 will, als Prädikat fasst, wäre an sich unerheblich; ich sehe aber allerdings nicht ein, wie der substantivische Begriff „Mensch" zum Prädikat des Eigenschaftsbegriffs „Mass aller Dinge" gemacht werden könnte. Dass es hier nicht geschieht, zeigt schon der Beisatz τῶν μὲν ὄντων u. s. w.

2) Dass diess die Ansicht ist, welche Plato Protagoras zuschreibt, liegt am Tage; und wenn SCHUSTER Herakl. 29 ff. behauptet, Prot. habe ange-

Sind nun auch gegen die Zuverlässigkeit dieser Darstellung Zweifel erhoben worden, so bewährt sie sich doch, wie ich glaube, bei unbefangener Untersuchung in allen den Bestandtheilen, welche den Anspruch machen, die eigene Lehre des Sophisten wiederzugeben. Von dem Satze, dass das Mass aller Dinge der Mensch sei, haben zwar neuere Gelehrte behauptet, unter dem Menschen sei in demselben nicht der einzelne Mensch, sondern „der Mensch als solcher" zu verstehen; es solle damit nur gesagt werden, dass die Dinge sich uns so darstellen, wie sie sich uns unter den Bedingungen und nach der Einrichtung der menschlichen Natur darstellen müssen[1]); so dass der Phänomenalismus des Protagoras in seinem allgemeinen Ergebniss mit dem Kant's zusammenträfe. Allein die alten Berichterstatter haben alle, so weit sie überhaupt auf unsere Frage eingehen, den Satz des Protagoras in dem-

nommen, dass es ein Wissen gebe und dass dieses mit der αἴσθησις und der auf ihr beruhenden Meinung zusammenfalle, so hätte er sich dafür wenigstens nicht auf Plato berufen sollen. Dieser legt den Satz (Theät. 151 E. 160 D): οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις, Protagoras, wie auch SCHUSTER einräumt, nicht direkt bei, er sagt vielmehr 152 A vgl. 159 D ausdrücklich, er habe denselben in anderer Form (τρόπον τινὰ ἄλλον) ausgesprochen, sofern sich nämlich aus dem πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος ergeben würde, dass es kein über die Erscheinung, und mithin (da φαίνεσθαι = αἰσθάνεσθαι 152 B) über die αἴσθησις hinausgehendes Wissen geben könne, andererseits aber für jeden wahr sein soll, was ihm so erscheint. Jener Satz selbst aber hat in dem Zusammenhang, in dem er bei Plato steht, nicht die Bedeutung: es gebe ein Wissen und dieses bestehe in der αἴσθησις, sondern vielmehr die entgegengesetzte: es gebe kein objektives Wissen, weil es keines gebe, das etwas anderes, als αἴσθησις wäre, diese aber blosse Erscheinung und sonst nichts sei; wie diess aus Theät. 152 A f. 161 D f. 166 A ff. u. a. St. klar hervorgeht. Das gleiche sagen aber alle unsere Zeugen ohne Ausnahme: sie alle erklären, nach Prot. sei für jeden wahr, was ihm wahr scheine, was das gerade Gegentheil des Satzes ist, „dass es eine ἐπιστήμη gebe"; man müsste denn unter der ἐπιστήμη eben nur eine blos subjektiv wahre Vorstellung, eine blosse Einbildung (φαντασία Theät. 152 C) verstehen.

1) So zuerst GROTE Plato II, 322 ff.; ihm folgen, mit manchen Abweichungen im einzelnen: HALBFASS a. a. O. (s. o. 1073, 1). LAAS Ideal. u. Positiv. I, 13 f. 19 ff. Ders. (gegen Natorp) Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. VIII, 479 ff. HARPFF Ethik d. Prot. 27 f. GOMPERZ Apol. d. Heilk. 26 ff. 174 ff. Gegen Halbfass: NATORP Forsch. I ff.; gegen Gomperz: Ders. Philol. N. F. IV, 262 ff.

selben Sinn verstanden, wie Plato[1]). Nun ist es schon immer ein gewagtes Unternehmen, bei der Frage nach dem Sinn eines Satzes, dessen Worte eine verschiedene Deutung verstatten, während der Zusammenhang, in dem sie standen, uns unbekannt ist, denen zu widersprechen, welche nicht blos diesen Satz selbst, sondern auch alle die Erörterungen vor Augen gehabt haben, die zu seiner Begründung und Erläuterung dienten. Dieses Unternehmen wird aber vollends aussichtslos, wenn wir eine ganze Reihe übereinstimmender und von einander unabhängiger Aussagen dieser Art vor uns haben, und wenn diese Aussagen von so klassischen Zeugen herrühren, wie es Plato, Aristoteles, Demokrit und die Quelle des Sextus Empirikus in diesem Fall sind. Hätten wir es auch nur mit Plato zu thun, so wäre es schwer zu glauben, dass er den allbekannten, in der Schrift des Protagoras doch sicher näher begründeten, und eben damit auch erklärten Grundsatz desselben so gröblich missverstanden, und unter ausdrücklicher und wiederholter Berufung auf seine eigenen Aussagen[2]), seinen Worten einen Sinn unterschoben haben sollte, der ihnen fremd war[3]). Plato theilt uns aber überdiess auch von den Gründen, mit denen Protagoras seinen Satz stützte, genug mit, um uns seine Erklärung desselben als richtig anerkennen zu lassen[4]). Von Plato lässt sich daher

1) Gomperz verweist für das Gegentheil S. 174, 3 auf Hermias Irris. 9 (ohnediess einen von den geringwerthigsten Zeugen, der auch hier offenbar aus dritter Hand und in späterer Ausdrucksweise berichtet); ich meinerseits kann in seinen Worten kein Anzeichen dafür finden, dass er bei dem *ἄνθρωπος* an den „Menschen als solchen“ denke.

2) Theät. 152 A fragt Sokrates nach Anführung des protagorischen Satzes Theätet, ob er ihn gelesen habe, was dieser mit einem *ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις* bejaht, und fährt dann fort: *οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς ὁποῖα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ, οἷα δὲ σοὶ, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί;* und Theät. erwiedert: *λέγει γὰρ οὖν οὕτως.* Ebenso 166 C. D, wo Prot. für den Satz: *μέτρον ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή* auf seine Schrift verweist und den Gegner auffordert: *ἐπ' αὐτὸ ἐλθὼν ὃ λέγω* zu beweisen, *ὡς οὐχὶ ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται* u. s. w. 170 A. E; Krat. 385 E. 386 D f. vgl. Natorp Forsch. 15 f.

3) Wie diess Natorp a. a. O. 38 ff. gut zeigt.

4) Will man nämlich auch von der ganzen S. 1098 ff. zu erörternden

nicht annehmen, dass er dem Satz des Protagoras einen falschen Sinn unterschiebe. Mit ihm stimmt aber auch Aristoteles überein[1]; und wenn die Vermuthung geäussert worden

Theorie absehen, so genügt hiefür schon Theät. 152 B f. Nachdem der Satz des Prot. angeführt und in der obenbesprochenen Weise erläutert ist, fährt hier Sokrates fort: *εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν· ἐπακολουθήσωμεν οὖν αὐτῷ*, bemerkt dann, dass der gleiche Wind dem einen kalt dem andern warm vorkomme, knüpft daran die Frage: ob er nun an sich selbst kalt oder warm zu nennen sei, *ἢ πεισόμεθα Πρωταγόρᾳ, ὅτι τῷ μὲν ῥιγοῦντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὔ;* und macht nach einigen weiteren Erörterungen den Uebergang zum folgenden, der angeblichen Geheimlehre des Protagoras, mit der Frage: *ἆρ' οὖν . . . πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωτ.*, *καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ᾐνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν;* Darin ist doch, wie mir scheint, deutlich gesagt, dass Prot. wirklich in seiner Schrift behauptet hatte, das gleiche erscheine verschiedenen verschieden, die Dinge an sich selbst aber haben die Eigenschaften nicht, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben, und dass er diese Behauptung mit dem Beispiel vom Wind erläutert hatte. Diese ganze Beweisführung war aber nur dann möglich, wenn der Satz vom Menschen als Mass aller Dinge den Sinn hatte, den Plato darin findet. Mit jener Ausführung über die Relativität unserer Empfindungen stimmt auch auf's beste, was Plato Prot. 334 A f. dem Sophisten, doch wohl nach seinem eigenen Vorgang, in den Mund legt, dass der Begriff des Guten ein relativer, und für verschiedene Wesen das verschiedenste gut sei.

1) Am bestimmtesten ist diess Metaph. XI, 6 Anf. ausgesprochen: Prot. sagte, *πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον ἄνθρωπον οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως — μέτρον εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ.* Will man aber auch dieses Zeugniss nicht für aristotelisch gelten lassen, so steht doch in der Sache das gleiche in der Parallelstelle IV, 4. 1007 b 19 ff., wenn es hier heisst: aus dem Satz des Protagoras würde folgen, dass dasselbe entgegengesetztes sein könne; *εἰ γὰρ δοκεῖ τινὶ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης* u. s. w. Denn dieses folgt aus jenem Satz eben nur dann, wenn er seinem Sinne nach besagte, *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ καὶ εἶναι*, und ebenso müssen dann (was Halbfass S. 197 übersehen hat) auch c. 5 Anf. die Worte, welche den Satz des Prot. wiedergeben wollen: *τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα* verstanden werden; auch abgesehen davon kann aber *τὰ δοκ. πάντα* nur bedeuten: alles was irgend jemand wahr zu sein scheint, andernfalls müsste durch Beifügung einer Subjektsbezeichnung (*τὰ πᾶσι δοκοῦντα* oder ähnliches; vgl. Eth. X, 2. 1173 a 1) die Bedingung angegeben sein, unter der Prot. die *δοκοῦντα* für wahr gehalten habe. Aus Metaph. X, 1. 1053 a 35 (welche Stelle Halbfass 198 gut erläutert) lässt sich nichts darüber abnehmen, ob der Mensch als Einzelner oder der Mensch überhaupt, *μέτρον* sein soll.

ist[1]), er folge darin, ohne eigene Kenntniss der protagorischen Schrift, nur dem Vorgang seines Lehrers, so fehlt es doch an jedem Belege, der ein so leichtfertiges Verfahren bei dem Philosophen wahrscheinlich machen könnte, welcher alle seine Vorgänger an historischem Forschungstrieb und Wissen übertroffen, und die Geschichte der Philosophie begründet hat. Auch DEMOKRIT kann daher Protagoras nicht anders verstanden haben, als Plato, wenn er ihm bereits[2]) mit dem gleichen Einwurf entgegentrat, wie dieser Theät. 171 A: dass unmöglich alle Vorstellungen wahr sein können, weil dann auch die Vorstellungen aller derer wahr sein müssten, welche den Satz des Protagoras bestreiten; denn diese Folgerung ergibt sich eben nur dann, wenn Protagoras behauptet hatte, dass für jeden Einzelnen das wahr sei, was ihm als wahr erscheint. Wenn endlich auch SEXTUS in einem Abschnitt[3]), welcher unverkennbar aus einer sachkundigen, dem Sophisten nicht ungünstigen, und für die Kenntniss seiner Lehre nicht auf Plato beschränkten Quelle geflossen ist[4]), den Standpunkt des Protagoras ebenso darstellt, wie Plato, so haben wir um so mehr Grund, diesen übereinstimmenden Zeugnissen Glauben zu schenken, da denselben weder eine innere Unwahrscheinlichkeit noch irgend eine Aussage eines alten Schriftstellers entgegensteht.

Mit viel mehr Recht hat man bezweifelt, dass Protagoras seine Skepsis bereits in der gleichen Weise begründet, und mit Heraklit's Physik in den gleichen Zusammenhang gesetzt hatte, wie diess von PLATO im Theätet geschieht. Dieser selbst gibt nämlich deutlich zu verstehen, dass die Theorie, durch welche er hier den bekannten Satz des Sophisten erläutern und begründen lässt, in der Schrift des Protagoras sich noch nicht gefunden habe, sondern erst späteren Anhängern desselben angehöre[5]); und die Vermuthung, dass wir bei diesen

1) Die selbst NATORP S. 52 nicht ablehnt.

2) Nach SEXTUS s. o. 922, 1.

3) Math. VII, 60—64. 388—390.

4) M. vgl. hierüber NATORP Forsch. 53 ff. und Bd. III b, 41. 866.

5) Nachdem Sokrates Theät. 152 C (s. o. 1096, 4) die vorher dargestellte Lehre als ein von Prot. dem grossen Haufen aufgegebenes Räthsel bezeichnet

zunächst an Aristippus zu denken haben [1]), hat, wie ich einräumen muss, vieles für sich [2]). Wenn diese erkenntnisstheoretischen Auseinandersetzungen an den Satz des Protagoras mit der Wendung angeknüpft werden, dass sie den eigentlichen Sinn desselben blos genauer darlegen, so wird man hierin zunächst allerdings nur ein Kunstmittel zu sehen haben, dessen sich Plato bedient, um seinem Lehrer die Kritik einer Theorie in den Mund legen zu können, die erst nach seinem Tod aufgetreten war. Allein gerade wenn es ein Zeitgenosse ist, dessen Lehre Plato hier darstellt, so darf man annehmen, er werde sich nicht ohne Noth dem Vorwurf ausgesetzt haben, dass er ihn fälschlich zum Schüler des Protagoras mache [3]), Aristippus sei diess vielmehr wirklich ebenso, wie sein Landsmann Theodorus, gewesen; wenn daher Aristipp's Erkenntnisstheorie Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge zum Ausgangspunkt nahm, so sei dieser Zusammenhang eben durch Protagoras vermittelt. Und die Spuren des heraklitischen Ein-

hat, wird das, was nun folgt, für eine Lehre ausgegeben, die er nur seinen Schülern im geheimen mittheilte; es kann sich mithin in seiner Schrift nicht gefunden haben. Dieselbe Lehre nennt Sokrates dann 155 D *ἀνδρὸς μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστῶν τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην*, was gleichfalls auf eine von Prot. in einer Schrift niedergelegte Theorie nicht passen würde; und jene *ἄνδρες*, über deren *μυστήρια* er berichten will, stellt er einem ungenannten plumpen Materialisten, bei dem wir an Antisthenes zu denken haben werden (s. Th. II a, 297 ff.), als die *κομψότεροι* gegenüber. Auch 165 E ff. wird das, was zu Gunsten des Sophisten geltend gemacht wird, nicht als etwas eingeführt, das er gesagt habe, sondern nur als etwas, das auf seinem Standpunkt gesagt werden könnte. Vgl. Dümmler Anthisthenica 56. Akademika 173 ff. Natorp Forsch. 21 f.

1) Schleiermacher Pl. W. W. II a, 183 f., dessen Bemerkungen freilich nicht alle gleich zutreffend sind. Dümmler a. a. O. Natorp 25.

2) Und auch der Umstand, welcher mich noch Bd. II a, 350 gegen diese Annahme bedenklich machte, dass Aristippus, welcher nur unsere eigenen Zustände für erkennbar hielt, eigentlich nicht von den Dingen und ihrer Bewegung hätte reden dürfen, scheint mir nicht mehr entscheidend zu sein, denn jene Annahme findet sich auch bei dem Vertreter des Protagoras im Theätet 167 A: *οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ· ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ.*

3) Einen dringenden Anlass zu dieser Erdichtung hätte er aber nicht gehabt, da ihn nichts gehindert hätte, die Theorie, mit der er sich Theät. 152 D ff. beschäftigt, direkt von den später (179 ff.) besprochenen Herakliteern herzuleiten.

flusses lassen sich auch in dem wenigen noch erkennen, was uns nach Ausscheidung der entwickelteren, voraussetzlich aristippischen Theorie von der Lehre des Protagoras über das menschliche Erkennen berichtet wird. Denn wenn der leitende Gedanke dieser Lehre in dem Satz liegt, dass die Dinge für jeden das seien, als was sie ihm erscheinen, an sich selbst dagegen keine von den Eigenschaften besitzen, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben [1]), so lässt sich kaum annehmen, dass es nur die Verschiedenheit und nicht ebensosehr der Wechsel der Erscheinungen war, welcher den Sophisten zu dieser Ansicht hinführte; dass er nur bemerkt hatte, die Dinge erscheinen verschiedenen Personen verschieden, das dagegen übersehen hatte, was der Beobachtung doch noch viel näher liegt [2]), dass sie zu verschiedenen Zeiten verschieden erscheinen. Auf diesen Wechsel hatte aber niemand nachdrücklicher hingewiesen, als Heraklit; und derselbe hatte auch ausgesprochen, was Protagoras im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Relativität alles Wissens so nachdrücklich betont [3]), dass dasselbe für ein Wesen gut, für ein anderes schlecht sein könne [4]). Lässt sich daher auch Protagoras' Zusammenhang mit Heraklit, abgesehen von der platonischen Darstellung, durch keine ausreichenden Zeugnisse beweisen, so spricht doch die Wahrscheinlichkeit dafür, dass ein solcher Zusammenhang wirklich stattfand, und dass Protagoras von dieser Seite her zur Ausbildung seiner Lehre über die Subjektivität und Relativität unserer Vorstellungen von den Dingen einen massgebenden Anstoss erhielt. Mit Heraklit's Einfluss wird aber hiebei der des atomistischen Systems zusammengewirkt haben,

1) Dass auch diese Bestimmung Protagoras angehört, erhellt ausser der S. 922, 1 angeführten Aussage Plutarch's auch aus Arist. Metaph. IX, 3. 1047 a 4: aus der megarischen Behauptung, nur das Wirkliche sei möglich, würde folgen, dass *οὔτε ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων. ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς.*

2) Und worauf sich Plato's Protagoreer Theät. 154 A ff. beruft.

3) Vgl. S. 1005 [4].

4) Vgl. S. 639, 2. Wie Heraklit Fr. 52 ausführt, das Seewasser sei den Fischen heilsam, den Menschen schädlich, so Protagoras bei Plato Prot. 334 A, dass zahllose Dinge dem einen schädlich, dem andern gut seien.

dessen Stifter es ja bereits, wahrscheinlich in der Vaterstadt unseres Sophisten, ausgesprochen hatte, dass die Dinge an sich selbst nicht so beschaffen seien, wie sie sich unserer Anschauung darstellen[1]).

Eine noch weiter gehende Skepsis begründet Gorgias mit Hülfe der zenonischen Dialektik. In seiner Schrift von der Natur oder dem Nichtseienden[2]) suchte er drei Sätze zu beweisen: 1) es ist nichts; 2) wenn etwas ist, so ist es doch unerkennbar; 3) wenn es auch erkennbar ist, lässt es sich doch durch die Rede nicht mittheilen. Der Beweis des ersten Satzes stützt sich ganz auf die Annahmen der Eleaten. Wenn etwas wäre, sagte Gorgias, so müsste es entweder ein seiendes sein oder ein nichtseiendes, oder beides zugleich. Aber A) ein nichtseiendes kann es nicht sein, denn nichts kann zugleich sein und nichtsein, das Nichtseiende aber müsste einerseits als nichtseiendes nicht sein, andererseits, sofern es ein nichtseiendes ist, zugleich sein; da ferner das Seiende und das Nichtseiende sich entgegengesetzt sind, kann man das Sein diesem nicht beilegen, ohne es jenem abzusprechen, dem Seienden aber kann man das Sein nicht absprechen[3]). Ebensowenig kann aber das, was ist, B) ein seiendes sein, denn das seiende müsste entweder entstanden oder unentstanden, entweder Eines oder vieles sein. a) Unentstanden kann

1) Vgl. S. 864, 1. 959 f. Dagegen ist ein Einfluss der anaxagorischen Lehre auf die Skepsis des Protagoras nicht blos unerweislich, sondern auch ganz unwahrscheinlich, wie diess Bäumker Probl. d. Mat. 99, 2 gegen Breier, Laas und Halbfass überzeugend nachweist. Als Protagoras seine Laufbahn begann, war Anaxagoras' Schrift allem nach noch nicht vorhanden. Vgl. S. 1023 ff.

2) Einen ausführlichen Auszug aus dieser Schrift, aber in seiner eigenen Sprache, gibt Sext. Math. VII, 65—87, einen minder vollständigen der angebliche Arist. De Melisso c. 5. 6. Ihren Titel: περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ π. φύσεως verdanken wir Sextus. Rose's Zweifel an ihrer Aechtheit (Arist. libr. ord. 77 f.) scheint mir weder durch das Stillschweigen des Aristoteles über die gorgianische Skepsis, noch durch die spätere Beschränkung des Gorgias auf die Rhetorik ausreichend begründet zu sein. Die Behauptung, dass nichts existire, legt schon Isokr. Hel. 3. π. ἀντιδόσ. 268 seinem Lehrer Gorgias bei, Hel. 3 mit ausdrücklicher Berufung auf die Schriften der alten Sophisten.

3) Sext. 66 f.; etwas abweichend Ps. Arist. De Mel. 5. 979 a 21 ff.

es aber nicht sein, denn was nicht entstanden ist, sagt Gorgias mit Melissus, das hat keinen Anfang, und was keinen | Anfang hat, ist unendlich. Das Unendliche aber ist nirgends, denn es kann weder in einem andern sein, da es in diesem Fall nicht unendlich wäre, noch in sich selbst, da das umfassende ein anderes ist, als das umfasste. Was aber nirgends ist, das ist gar nicht[1]). Soll mithin das Seiende unentstanden sein, so ist es überhaupt nicht. Setzt man andererseits, es sei entstanden, so müsste es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstanden sein. Aber aus dem Seienden kann nichts werden, denn wenn das Seiende ein anderes würde, wäre es nicht mehr das Seiende; ebensowenig aber aus dem Nichtseienden, denn soll das Nichtseiende nicht sein, so gilt der Satz, dass aus nichts nichts wird, soll es sein, so finden auf dasselbe alle die Gründe Anwendung, welche eine Entstehung aus dem Seienden unmöglich machen[2]). Ebensowenig kann das Seiende b) Eines oder vieles sein. Nicht Eines; denn was wirklich Eins ist, kann keine körperliche Grösse haben, was aber keine Grösse hat, das ist nichts[3]). Aber auch nicht vieles, denn jede Vielheit ist eine Anzahl von Einheiten, wenn es keine Einheit gibt, gibt es auch keine Vielheit[4]). Nehmen wir c) hinzu, dass sich das Seiende

1) M. vgl. hiezu S. 608, 2. 596, 1.

2) Sext. 68—71. De Mel. 979 b 20 ff. Die letztere Schrift verweist dabei ausdrücklich auf Melissus und Zeno; s. o. 607 f. 596, 1. Den Schluss des Beweises gibt Sextus einfacher, indem er nur sagt, aus dem Nichtseienden könne nichts werden, da das, was ein anderes hervorbringe, doch selbst erst sein müsse, dagegen fügt er noch besonders bei, das Seiende könne auch nicht entstanden und unentstanden zugleich sein, da dieses sich ausschliesse. Es könnte diess sein eigener Zusatz sein, denn Sextus liebt es, bei einem Dilemma, dessen beide Glieder er widerlegt hat, noch besonders zu zeigen, dass auch nicht beide zusammen wahr sein können; Gorgias kann es aber allerdings auch schon so gemacht haben.

3) De Mel. 978 b 36 (nach Apelt's Ergänzung): *καὶ ἓν μὲν οὐκ ἂν εἶναι, ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ὡς ἀληθῶς ἕν, καθὸ οὐδὲν ἔχον μέγεθος ὃ ἀναιρεῖσθαι τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ.* (S. o. 591, 2.) Ausführlicher zeigt Gorg. bei Sextus 73, dass das Eine weder ein *ποσὸν*, noch ein *συνεχὲς*, noch ein *μέγεθος*, noch ein *σῶμα* sein könne.

4) Sext. 74. De Mel. 979 b 37. Vgl. Zeno a. a. O. und Melissus, oben 612, 2.

auch nicht bewegen könnte, weil nämlich jede Bewegung eine Veränderung, und als solche das Werden eines Nichtseienden wäre, weil ferner jede Bewegung eine Theilung voraussetzt, und jede Theilung eine | Aufhebung des Seins ist[1]), so liegt am Tage, dass das Seiende ebenso undenkbar ist, als das Nichtseiende. C) Kann aber das, was sein soll, weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes sein, so kann es natürlich auch nicht beides zugleich sein[2]), und so ist der erste Satz des Sophisten, dass nichts sei, wie er glaubt, erwiesen.

Einfacher lauten die Beweise für die zwei anderen Sätze. Wenn auch etwas wäre, so wäre es doch unerkennbar, denn das Seiende ist kein gedachtes und das Gedachte kein Seiendes, da ja andernfalls alles, was sich jemand denkt, auch wirklich existiren müsste, und keine falsche Vorstellung möglich wäre. Ist aber das Seiende kein gedachtes, so wird es nicht gedacht und erkannt, es ist unerkennbar[3]). Wäre es aber auch erkennbar, so liesse es sich doch durch Worte nicht mittheilen. Denn wie liessen sich durch blosse Töne die Anschauungen der Dinge hervorbringen, da vielmehr umgekehrt die Worte erst aus den Anschauungen entstehen? Wie ist es ferner möglich, dass der Hörende bei den Worten das gleiche denke, wie der Sprechende, da Ein und dasselbe doch nicht in verschiedenen sein kann? Oder wenn auch dasselbe in mehreren wäre, müsste es ihnen nicht verschieden erscheinen, da sie doch an verschiedenen Orten und verschiedene Personen sind?[4]) Es sind diess zum Theil ächt sophistische Gründe,

1) So die Schrift über Melissus 980 a 1. Bei Sextus fehlt dieser Beweis, es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Gorg. die Einwendungen des Zeno und Melissus gegen die Bewegung gar nicht benützt haben sollte. Nur ist nach seinem sonstigen Verfahren zu vermuthen, dass er auch hier ein Dilemma aufstellte und zeigte, das Seiende könne weder bewegt noch unbewegt sein. Unsere Quelle scheint daher hier eine Lücke zu haben.

2) Sext. 75 f.

3) De Mel. 980 a 8, wo aber der Anfang verderbt, und auch durch Mullach nicht genügend ergänzt ist, während Sextus 77—82 hier gerade viel eigenes einmengt.

4) Sext. 83—86, der auch hier ohne Zweifel eigene Erläuterungen einmischt; vollständiger, aber mit theilweise unsicherem Text, De Melisso 980 a 19 ff.

aber doch werden zugleich, besonders aus Anlass des dritten Satzes, wirkliche Schwierigkeiten berührt, und das ganze mochte in jener Zeit immerhin für eine nicht zu verachtende Begründung | des Zweifels an der Möglichkeit des Wissens gelten können[1]).

Von den andern Sophisten scheint sich keiner um eine so eingehende Rechtfertigung der Skepsis bemüht zu haben, wenigstens ist diess von keinem überliefert. Um so allgemeiner war die Zustimmung zu dem Ergebniss, in welchem sich die Skepsis des Protagoras mit der des Gorgias vereinigte, der Leugnung einer objektiven Wahrheit; und wenn sich diese Ansicht nur bei den wenigsten auf eine entwickelte Erkenntnisstheorie stützte, so wurden die Zweifelsgründe, die man einem Protagoras und Gorgias, einem Heraklit und Zeno verdankte, nichtsdestoweniger eifrig ausgebeutet. Besonderen Beifall scheint die Bemerkung gefunden zu haben, welche vielleicht Gorgias, nach Zeno's Vorgang, zuerst gemacht hatte, dass das Eine nicht zugleich Vieles sein könne, dass mithin jede Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt unzulässig sei[2]).

1) Dagegen lässt sich Grote (Hist. of Gr. VIII, 503 f.) durch seine Vorliebe für die Sophisten zu weit führen, wenn er meint, die Beweisführung des Gorgias beziehe sich nur auf das Ding-an-sich der Eleaten. Diese haben nur das jenseits der Erscheinung liegende Wesen als wirklich anerkennen wollen; im Gegensatz gegen sie zeige Gorg. mit gutem Grunde, dass ein solches Ding-an-sich (*„ultra-phenomenal Something or Noumenon"*) nicht existire und auch nicht erkannt oder beschrieben werden könnte. Von dieser Beschränkung enthalten unsere Berichte auch nicht die leiseste Andeutung, Gorg. beweist vielmehr ganz allgemein und unbedingt, dass nichts existire, erkannt oder ausgesprochen werden könne. Auch die Eleaten haben aber nicht das hinter der Erscheinung liegende von der Erscheinung, sondern nur die wahre Ansicht der Dinge von der falschen unterschieden. Ein doppeltes Sein, die Erscheinung und das Ansich, hat erst Plato und in gewissem Sinn Demokrit.

2) M. vgl. Plato Soph. 251 B: *ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον, ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθὸν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.* Plato hat hiebei allerdings zunächst Antisthenes und seine Schule im Auge, aber dass sich seine Aussage nicht auf diese beschränkt, zeigt auch der Philebus 14 C. 15 D, wo er es als eine ganz allgemeine Erscheinung bezeichnet, dass die jungen

An die Sätze des Protagoras über die | Relativität unserer Vorstellungen schliesst sich die Behauptung des Xeniades[1]) an, dass alle Meinungen der Menschen falsch seien; und wenn Derselbe im Widerspruch mit einer von Anfang an stillschweigend, seit Parmenides ausdrücklich anerkannten Voraussetzung der Physiker in dem Entstehen ein Werden aus nichts, in dem Vergehen eine reine Vernichtung sehen wollte, so kann er auch dazu durch Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge veranlasst worden sein. Vielleicht setzte er diess aber auch nur hypothetisch, um zu zeigen, dass ein Entstehen und Vergehen ebenso undenkbar sei, als das Werden aus nichts und zu nichts. Andere mischten auch wohl eleatisches und heraklitisches, wie Euthydemus; dieser Sophist behauptete nämlich einerseits im Sinn des Protagoras, alles komme allem

Leute bald die Vielheit in die Einheit, bald diese in jene dialektisch auflösen und die Möglichkeit der Vielheit in der Einheit bestreiten. Noch bestimmter ergibt es sich aus Arist. Phys. I, 2. 185 b 25: *ἐθορυβοῦντο δὲ καὶ οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων* (vorher waren die Eleaten und Heraklit genannt), *ὅπως μὴ ἅμα γένηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά. διὸ οἱ μὲν τὸ ἔστιν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετεῤῥύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν, ἀλλὰ λελεύκωται* u. s. w. Wenn schon Lykophron diese Behauptung berücksichtigte, wird sie wohl nicht erst durch Antisthenes in Umlauf gekommen sein, sondern dieser wird sie von Gorgias entlehnt haben, dessen Schüler er und wahrscheinlich auch Lykophron war; vgl. S. 1069, 3. Was Damasc. De princ. c. 126, II, 2 Ru. sagt: jene Behauptung sei mittelbar schon von Protagoras, ausdrücklich von Lykophron aufgestellt worden, beruht gewiss nur auf einer ungenauen Erinnerung an die aristotelische Stelle.

1) Vgl. S. 1070, 1. Das obige findet sich bei Sext. M. VII, 53: *Ξενιάδης δὲ ὁ Κορίνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται, πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ξενοφάνει στάσεως.* Das letztere bezieht sich aber nur auf die angebliche Skepsis des Xenophanes: dass Xeniades von der eleatischen Lehre ausgieng, kann man nicht daraus schliessen. Die Behauptung über das Entstehen und Vergehen verträgt sich mit dieser nur dann, wenn Xeniades dieselbe benützte, um zu beweisen, dass überhaupt kein Entstehen und Vergehen möglich sei. Des Satzes, dass alle Vorstellungen falsch seien, erwähnt Sextus auch VII, 388. 399. VIII, 5; zu denen, welche kein Kriterium zugaben, rechnet er Xeniades M. VII, 48. P. II, 18.

jederzeit gleichsehr und zugleich zu[1]), andererseits leitete er aus parmenideischen | Sätzen[2]) die Folgerung ab, man könne nicht irren und nichts falsches aussagen, und es sei aus diesem Grund auch nicht möglich, sich zu widersprechen, denn das Nichtseiende lasse sich weder vorstellen, noch aussprechen[3]). Dieselbe Behauptung finden wir aber auch sonst, zum Theil in Verbindung mit der heraklitisch-protagorischen Skepsis[4]),

1) Plato Krat. 386 D, nachdem der Satz des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, angeführt ist: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε, οἶμαι, σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι καὶ ἀεί. οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασι καὶ ἀεὶ ἀρετὴ καὶ κακία εἴη.* Mit Protagoras stellt auch Sextus Math. VII, 64 den Euthydem und Dionysodor zusammen: *τῶν γὰρ πρός τι καὶ οὗτοι τό τε ὂν καὶ τὸ ἀληθὲς ἀπολελοίπασι*, wogegen Prokl. in Crat. § 41, die platonischen Angaben wiederholend, bemerkt, Prot. und Euth. stimmen zwar im Resultat, aber nicht in den Ausgangspunkten überein. Letzteres ist übrigens schwerlich richtig; m. vgl. mit Euthydem's Satz, was S. 1091, 1 über Prot. angeführt wurde.

2) Parm. V. 39 f. 64 f. s. S. 558, 1. 559, 4.

3) Bei Plato Euthyd. 283 E ff. führt Euthydem aus, es sei nicht möglich, die Unwahrheit zu sagen, denn wer etwas sage, der sage immer ein Seiendes, wer aber das Seiende sage, der sage die Wahrheit, das Nichtseiende könne man nicht sagen, denn dem Nichtseienden lasse sich nichts anthun. Dasselbe wird 286 C kurz so gefasst: *ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι . . . οὐδὲ δοξάζειν*, nachdem vorher Dionysodor ausgeführt hat, da man das Nichtseiende nicht sagen könne, so sei es auch nicht möglich, dass verschiedene über denselben Gegenstand verschiedenes sagen, sondern wenn der eine etwas anderes sage, als der andere, so könne er gar nicht von demselben Gegenstand reden. Die gleiche Behauptung führt Isokr. Hel. 1 an, diess scheint sich jedoch zunächst auf Antisthenes (vgl. Th. II a, 301, 3) zu beziehen.

4) So sagt Kratylus bei Plato Krat. 429 D, man könne nichts falsches sagen, *πῶς γὰρ ἂν . . . λέγων γέ τις τοῦτο, ὃ λέγει, μὴ τὸ ὂν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστι τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν*; und Euthyd. 286 C heisst es von der eben angeführten Behauptung Dionysodor's: *καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι.* (Hierauf bezieht sich Diog. IX, 53.) Ebenso sagt der Theätet 171 A von Protagoras: *ὁμολογῶν τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας*, nachdem er seinem Schüler schon 167 A die S. 1099, 2 angeführten Worte und 167 D das *οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει* in den Mund gelegt hat; und in der Schrift *π. τέχνης* (s. o. 1088, 1) wird aus der gleichen Voraussetzung geschlossen, dass alles wirklich sei, was man dafür hält. Vgl. Ammon. in Categ. Schol. in Ar. 60 a 17. Soph. 241 A. 260 D legt Plato den Sophisten im allgemeinen die Behauptung bei, dass es keine Unwahrheit gebe, *τὸ γὰρ μὴ ὂν οὔτε διανοεῖσθαί τινα οὔτε λέγειν· οὐσίας γὰρ οὐδὲν οὐδαμῇ τὸ μὴ ὂν μετέχειν.*

und so dürfen wir wohl überhaupt annehmen, dass verschiedenartige und von verschiedenen Standpunkten ausgegangene Bemerkungen ohne strengere Folgerichtigkeit benützt wurden, um den Ueberdruss an den naturwissenschaftlichen Untersuchungen und die skeptische Stimmung der Zeit zu rechtfertigen.

Die praktische Anwendung dieser Skepsis ist die Eristik. Wenn keine Annahme an sich und für alle wahr ist, sondern jede nur für diejenigen, denen sie wahr scheint, so kann jeder Behauptung eine beliebige andere mit gleichem Recht gegenübergestellt werden, es gibt keinen Satz, dessen Gegentheil nicht eben so wahr wäre. Diesen Grundsatz hat schon Protagoras aus seiner Erkenntnisstheorie abgeleitet[1]), und wenn uns auch nicht gesagt wird, dass ihn andere gleichfalls in dieser Allgemeinheit aufstellten, so war doch ihr Verfahren durchgängig von der Art, dass es denselben voraussetzt. Ernstliche wissenschaftliche Untersuchungen sind uns ausser den oben besprochenen skeptischen Erörterungen von keinem unter den Sophisten bekannt. Einzelne von ihnen trachteten allerdings auch nach dem Ruhm der Gelehrsamkeit. Hippias behandelte in seinen Vorträgen neben anderem auch die Vorzeit seines Volkes, die Heroënsage, die Städtegründungen u. s. w., und durch sein Verzeichniss der olympischen Sieger scheint er sich ein wirkliches Verdienst erworben zu haben; er liebte es ferner, auch mit physikalischen, mathematischen und astronomischen Kenntnissen sich zu zeigen[2]); aber eine eindringende, um die Sache sich bemühende Forschung ist gerade von ihm nicht zu erwarten; und wenn Antiphon in seinen zwei Büchern von der Wahrheit[3]) auch physikalische Gegenstände berührte,

1) Diog. IX, 51: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα* (er bediente sich ihrer zu dialektischen Fragen) *πρῶτος τοῦτο πράξας.* Clem. Strom. VI, 647 A: *Ἕλληνές φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος, παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικείμενον παρεσκευάσθαι.* Sen. ep. 88, 43: *Protagoras ait, de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.*

2) S. o. 1066 f.

3) Worüber S. 1070, 4.

so lässt doch schon sein Versuch über die Quadratur des Zirkels[1]) vermuthen, dass dieses mit geringer Sachkenntniss geschah. Was in dieser Beziehung von ihm berichtet wird, ist theils von andern entlehnt, theils bleibt es selbst hinter dem damaligen Stande der Naturwissenschaft zurück[2]). Bei dem einen wie bei dem anderen handelt es sich um oberflächliche Polyhistorie, die für epidiktische Zwecke ausgebeutet wird, nicht um gründliche Forschung[3]). Protagoras enthielt sich nicht blos | für seine Person des naturwissenschaftlichen Unterrichts, sondern er macht sich bei Plato auch über den des Hippias lustig[4]), und aus Aristoteles erfahren wir, dass

1) Dieser Versuch, den Aristoteles Phys. I, 1. 185 a 17. Soph. el. c. 11. 172 a 2 ff. berührt, aber auch ausdrücklich als den eines Dilettanten bezeichnet, bestand nach Simpl. Phys. 54, 20, welcher hiebei dem Eudemus zu folgen scheint, (Alexander z. d. St. der Soph. el. verwechselt die antiphontische Lösung mit einer andern; zu der Stelle der Physik scheint er sie nach Simpl· richtig aufgefasst zu haben) und Themist. Phys. I, 109, 21 Sp. einfach darin, dass er ein Polygon in den Kreis zeichnen, und dessen Flächeninhalt messen wollte, indem er meinte, wenn man dem Polygon nur Seiten genug gebe, falle es mit dem Kreis zusammen.

2) Die Placita II, 28, 2. Joh. Lyd. De mens, III, 8. S. 39 legen ihm die (anaxagorische; s. S. 1008) Behauptung bei, der Mond habe eigenes Licht, wenn man dieses gar nicht oder nur unvollständig sehe, so rühre diess von dem Sonnenlicht her, welches das des Mondes verschlinge; nach Stob. Ekl. I, 524 hielt er die Sonne für ein Feuer, von dem er mit Anaximander und Diogenes (s. o. 223 m. 269, 1) annahm, es nähre sich von den Dünsten in der Atmosphäre und sein täglicher Umlauf rühre daher, dass es statt der verzehrten immer neue Nahrung suche; nach Dems. I, 558 erklärte er die Mondsfinsternisse (mit Heraklit; s. S. 683, 2) aus einer Umwendung des Nachens, in welchem das Feuer des Monds sich befinde; nach Plac. III, 16, 4 sollte das Meer eine durch die Hitze bewirkte Ausschwitzung des Erdkörpers sein (nach Anaxagoras; s. o. 1004, 2); Galen in Hippocr. epidem. T. XVII a, 681 führt eine Stelle aus der Ἀλήθεια an, worin eine meteorologische Erscheinung, es ist nicht ganz deutlich, welche, erklärt wird; Orig. adv. Cels. IV, 25 wirft ihm vor, dass er die Vorsehung leugne; nach Stob. Ekl. I, 252 erklärte er die Zeit für ein νόημα ἢ μέτρον.

3) Noch weniger wird man diese von einem solchen Stümper, wie der Verfasser der Διαλέξεις (s. o. 1073, 4), erwarten; und doch versichert auch er (c. 5. S. 551 b Mull.), trotz seiner ethischen Skepsis, der Redner müsse die ἀλάθεια τῶν πραγμάτων, die φύσις τῶν ἁπάντων, auch das δίκαιον und die Gesetze kennen, mit einem Wort, πάντα ἐπίστασθαι.

4) S. o. 1076, 1. Wenn daher Tert. De an. 15 g. E. Protagoras die Ansicht zuschreibt, dass der Sitz der Seele in der Brust sei, wird sich diess

er, seinem skeptischen Standpunkt getreu, die Geometrie mit der Bemerkung angriff, die wirkliche Gestalt der Dinge falle mit ihren Figuren nie genau zusammen [1]); wenn er daher über die Mathematik schrieb [2]), so muss diess in der Richtung geschehen sein, dass er ihre wissenschaftliche Sicherheit bestritt [3]), und nur etwa ihre praktische Anwendung in engen Grenzen übrig liess [4]). Gorgias hatte einzelne physikalische Annahmen bei Gelegenheit für sich verwendet [5]), aber von eigener Forschung auf diesem Gebiete musste ihn seine Skepsis gleichfalls abhalten, und dieselbe wird ihm auch von keiner Seite zugeschrieben. Von einem Prodikus, Thrasymachus und andern namhaften Sophisten | ist uns nichts naturwissenschaftliches bekannt [6]). Wird andererseits das dialektische Verfahren der

auf irgend eine beiläufige Bemerkung, nicht auf eine anthropologische Theorie beziehen.

1) Metaph. III, 2. 998 a 2, was Alex. z. d. St. S. 200, 18 wiederholt und Asklepius (Schol. in Ar. 619 b 3) gewiss nur aus eigenen Mitteln weiter ausmalt. Auf dieselbe Angabe bezieht sich Syrian Metaph. 851 b 3.

2) *Περὶ μαθημάτων* Diog. IX, 55, vgl. Frei 189 f.

3) Gomperz Apol. d. Heilk. 186 findet diese Behauptung zwar „nicht wenig gewagt“, ich kann mir indessen nicht denken, welchen anderen Sinn die oben angeführte Bemerkung des Protag. gehabt haben könnte; und auch Aristoteles sagt, sie habe ihm dazu gedient, die Geometer zu widerlegen, den Unwerth ihrer Wissenschaft darzuthun (*ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας*), ebenso Alexander: *ᾤετο τοὺς γεωμέτρας ἐλέγχειν ὡς ψευδομένους.*

4) Eine solche hätte er immerhin zugestehen, und in dieser Hinsicht auch positive Anweisungen geben können. Schrieb er doch nach Diog. a. a. O. und Plato Soph. 232 D (s. o. 1076, 3) auch über die Ringkunst, und nach Aristoteles (s. o. 1053, 3) erfand er einen Wulst für die Lastträger. Was jedoch Plato über die *Πρωταγόρεια περὶ πάλης* u. s. f. sagt, weist nicht auf technische, sondern auf eristische Erörterungen hin; vgl. S. 1055, 3.

5) Vgl. S. 1057, 3. Dagegen scheint ihn Sopater *Διαίρ. ζητ.* Rhet. gr. VIII, 23: *Γοργ. μύδρον εἶναι λέγων τὸν ἥλιον*, mit Anaxagoras zu verwechseln.

6) Galen nennt zwar De elem. I, 9. T. I, 487 K. De virt. phys. II, 9. T. II, 130 eine Schrift des Prodikus u. d. T.: *περὶ φύσεως* oder *π. φύσεως ἀνθρώπου* und Cicero sagt De orat. III, 32, 128: *quid de Prodico Chio? quid de Thrasymacho Chalcedonio, de Protagora Abderita loquar? quorum unusquisque plurimum temporibus illis etiam de natura rerum et disseruit et scripsit.* Allein dass jene Schrift des Prodikus wirklich naturwissenschaftliche Untersuchungen enthielt, ist durch ihren Titel noch nicht bewiesen. Cicero aber will a. a. O. nur überhaupt darthun, *veteres doctores auctoresque dicendi nullum genus disputationis a se alienum putasse semperque esse in omni orationis ratione versatos,*

Sophisten, und werden einzelne von ihren Sätzen in einer medicinischen oder naturwissenschaftlichen Schrift[1]) benützt, so beweist diess zwar für den Einfluss derselben auf ihre Zeitgenossen, aber dass auch umgekehrt die philosophischen Vertreter der Sophistik sich in selbständiger Weise mit der Heilkunde oder der Physik beschäftigten, folgt nicht daraus. Statt des objektiven Interesses an der Erkenntniss der Dinge bleibt ihnen nur das subjektive an der Bethätigung einer formellen Denk- und Redefertigkeit übrig, und diese kann ihre Aufgabe nur in der Widerlegung anderer finden, nachdem einmal auf eine eigene positive Ueberzeugung verzichtet ist. Die Eristik war daher mit der Sophistik selbst gegeben: nachdem ihr schon Zeno den Weg gebahnt hatte, treffen wir bei Gorgias eine Beweisführung, die ganz eristischer Natur ist; gleichzeitig bringt Protagoras die eristische Kunst als solche auf, für die er eine eigene Anleitung schrieb[2]), und in der Folge ist sie

und dafür beruft er sich neben den eben genannten nicht blos auf den Tausendkünstler Hippias (s. o. 1066, 2), sondern auch auf das Anerbieten des Gorgias, über jedes gegebene Thema Vorträge zu halten. Es handelt sich hier also nicht um Naturphilosophie, sondern um Prunkreden, wobei es sich überdiess fragt, wie weit Cicero's selbständige Kenntniss von der Sache gieng, und ob er nicht aus Titeln, wie *περὶ φύσεως, π. τοῦ ὄντος*, oder noch wahrscheinlicher aus der unbestimmt lautenden Bemerkung eines Vorgängers über den Unterschied der gerichtlichen und epidiktischen Beredsamkeit zu viel geschlossen hat. (Vgl. Welcker 522 f.) Auch daraus, dass Kritias (nach Arist. De an. I, 2. 405 b 5, dessen Angabe die Ausleger nur wiederholen) die Seele für Blut hielt, sofern die Empfindung in diesem ihren Sitz habe, kann man auf eine eingehendere Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Fragen um so weniger schliessen, da uns sonst kein physikalischer Satz von ihm überliefert ist.

1) Wie die S. 1055, 3. 1088, 1 besprochene *περὶ τέχνης*. Der Verfasser dieser Schrift tritt den böswilligen Gegnern der Heilkunde, die sie für keine Kunst gelten lassen wollen und ihr allen Werth absprechen, offenbar sophistischen Rhetoren, zunächst mit allgemeineren Gründen entgegen, welche bald gleichfalls der Sophistik, bald der gleichzeitgen Physik (c. 6 z. B. Demokrit) entnommen, ziemlich schülerhaft gehandhabt werden. Besser zeigt er sich in den medicinischen Dingen als solchen bewandert; für die philosophische Charakteristik der Sophistik liefert seine Arbeit kaum einen Beitrag.

2) Diog. IX, 52: *καὶ τὴν διάνοιαν ἀφεὶς πρὸς τοὔνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπολάζον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν* (diese Worte scheinen einem ziemlich alten Zeugen entnommen zu sein), wesshalb Timon von ihm

von dem Auftreten der Sophisten so unzertrennlich, | dass diese von ihren Zeitgenossen kurzweg als Eristiker bezeichnet werden, und die Sophistik als die Kunst definirt wird, alles in Zweifel zu stellen und jeder Behauptung zu widersprechen[1]). Dabei verfuhren aber die sophistischen Lehrer sehr unmethodisch. Die verschiedenen Wendungen, deren sie sich bedienten, wurden zusammengesucht, wie sie sich eben darboten, ohne dass einer von ihnen den Versuch gemacht hätte, diese vereinzelten Kunstgriffe zur Theorie zu erheben und nach festen Gesichtspunkten zu regeln. Es war ihnen nicht um ein wissenschaftliches Bewusstsein über ihr Verfahren zu thun, sondern nur um die unmittelbare Anwendung auf die einzelnen Fälle, und so liessen sie denn auch ihre Schüler ganz handwerksmässig die Fragen und Fangschlüsse auswendig lernen, die ihnen am häufigsten vorkamen[2]). |

sage, *ἐριζέμεναι εὖ εἰδώς*. § 55 nennt Diogenes von ihm eine *τέχνη ἐριστικῶν*, auf deren Beschaffenheit wir aus der gleich anzuführenden aristotelischen Stelle (S. 1111, 2) schliessen können, und Plato sagt Soph. 232 D, aus den Schriften der Sophisten, und insbesondere denen des Protagoras könne man lernen, wie sich in jeder Kunst der, welcher sie ausübt, bestreiten lasse; vgl. S. 1055, 3).

1) Plato Soph. 225 C: *τὸ δέ γε ἔντεχνον* (sc. *τοῦ ἀντιλογικοῦ μέρος*) *καὶ περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅλως ἀμφισβητοῦν ἆρ᾽ οὐκ ἐριστικὸν αὖ λέγειν εἰθίσμεθα*; die Sophistik bestehe nun in derjenigen Anwendung dieser Streitkunst, bei der es auf Gelderwerb abgesehen sei. Ebenso wird 232 B ff. als das allgemeinste Merkmal des Sophisten festgehalten, dass er *ἀντιλογικὸς περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν* sei, und es wird desshalb 230 D ff. gesagt, die Sophistik gleiche der (sokratischen) Elenktik, wenn auch nur so, wie der Wolf dem Hunde. Vgl. S. 216 B, wo mit dem *θεὸς ἐλεγκτικὸς* und dem Ausdruck *τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων* die Sophisten, vielleicht in Verbindung mit megarischen und cynischen Eristikern, gemeint sind, Theät. 165 D. Ebenso bedient sich Isokrates für die Sophisten der Bezeichnung *τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, τῶν π. τ. ἔρ. καλινδουμένων* (c. Soph. 1. 20 vgl. Hel. 1), und Aristoteles (s. folg. Anm.) nennt sie *οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες* (vgl. hiezu Plato, oben 1077, 1). Schon Demokrit beschwert sich über die Streitkünstler und ihre Fangschlüsse; s. o. 922, 2.

2) Arist. Soph. el. 33. 183 b 15: bei anderen Untersuchungen habe er nur zu vollenden gehabt, was andere begonnen hatten, die Rhetorik z. B. habe sich von kleinen Anfängen aus allmählich durch einen Tisias, Thrasymachus, Theodorus zu grösserer Reichhaltigkeit entwickelt; *ταύτης δὲ τῆς πραγματείας οὐ τὸ μὲν ἦν τὸ δ᾽ οὐκ ἦν προεξειργασμένον, ἀλλ᾽ οὐδὲν*

Ein anschauliches Bild der sophistischen Streitkunst, so wie diese in der späteren Zeit beschaffen war, erhalten wir durch den platonischen Euthydem und die aristotelische Schrift über die Trugschlüsse [1]; und dürfen wir auch bei jenem nicht vergessen, dass er eine mit dichterischer Freiheit ausgeführte Satire, bei dieser, dass sie eine allgemeine Theorie ist, welche sich auf die Sophisten im engeren Sinn und überhaupt auf das geschichtlich gegebene zu beschränken keine Verpflichtung hat, so zeigt doch die Uebereinstimmung jener Schilderungen mit einander und mit den sonstigen Nachrichten, dass wir sie in allen wesentlichen Zügen auf die Sophistik anwenden dürfen. Was sie uns berichten, lautet nun allerdings nicht sehr vortheilhaft. Um ein wirkliches wissenschaftliches Ergebniss ist es den Eristikern gar nicht zu thun, sondern nur darum, dass der Gegner oder Mitunterredner in Verlegenheit gebracht und in Schwierigkeiten verstrickt werde, aus denen er sich nicht herauszuwickeln weiss, dass jede Antwort, die er geben mag, sich als unrichtig darstelle [2]; und ob dieses Ergebniss durch richtige Folgerungen gewonnen, oder durch Fehlschlüsse erschlichen wird, ob der Mitunterredner wirklich oder nur scheinbar widerlegt ist, ob er selbst sich besiegt fühlt, oder ob er nur vor den Zuhörern als besiegt erscheint, zum Schweigen gebracht oder lächerlich gemacht ist, darauf kommt es nicht an [3]). Ist eine Erörterung dem Sophisten un-

παντελῶς ὑπῆρχεν. καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ. λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους· διόπερ ταχεῖα μὲν ἄτεχνος δ' ἦν ἡ διδασκαλία τοῖς μανθάνουσι παρ' αὐτῶν, οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον, wie wenn ein Schuster (fügt Arist. bei) seinem Lehrling, statt des Unterrichts in seinem Handwerk, eine Partie fertiger Schuhe übergeben wollte.

1) Eigentlich das neunte Buch der Topik. Ueber die einzelnen von Aristoteles angeführten Trugschlüsse vgl. ALEXANDER in den Scholien, WAITZ in seinem Commentar, PRANTL Gesch. d. Log. I, 20 ff.

2) Die *ἄφυκτα ἐρωτήματα*, deren sich der Sophist im Euthydem 275 E. 276 E rühmt.

3) M. vgl. den ganzen Euthydem, und ARIST. Soph. el. c. 1 (vgl. c. 8. 169 b 20), wo der sophistische Beweis kurzweg als *συλλογισμὸς καὶ ἔλεγχος φαινόμενος μὲν οὐκ ὢν δέ* definirt wird.

bequem, so springt er zur Seite[1]; begehrt man von ihm eine Antwort, so | besteht er darauf, nur zu fragen[2]; will man zweideutigen Fragen durch nähere Bestimmung entgehen, so verlangt er ein Ja oder Nein[3]; denkt er, man wisse zu antworten, so verbittet er sich alles, was der andere möglicherweise sagen kann, zum voraus[4]; weist man ihm Widersprüche nach, so verwahrt er sich gegen das Herbeiziehen von Dingen, die längst abgethan seien[5]; weiss er sich gar nicht mehr anders zu helfen, so betäubt er den Gegner mit Reden, deren Albernheit jede Erwiederung abschneidet[6]. Den Schüchternen

1) Soph. el. c. 15. 174 b 28 gibt Aristoteles vom sophistischen Standpunkt aus die Regel: *δεῖ δὲ καὶ ἀφισταμένους τοῦ λόγου τὰ λοιπὰ τῶν ἐπιχειρημάτων ἐπιτέμνειν . . . ἐπιχειρητέον δ' ἐνίοτε καὶ πρὸς ἄλλο τοῦ εἰρημένου, ἐκεῖνο ἐκλαβόντας, ἐὰν μὴ πρὸς τὸ κείμενον ἔχῃ τις, ἐπιχειρεῖν· ὅπερ ὁ Λυκόφρων ἐποίησε, προβληθέντος λύραν ἐγκωμιάζειν.* Beispiele gibt der Euthydem 287 B ff. 297 B. 299 A. u. ö.

2) Euthyd. 287 B ff. 295 B ff.

3) Soph. el. c. 17. 175 b 8: *ὅ τ' ἐπιζητοῦσι νῦν μὲν ἧττον πρότερον δὲ μᾶλλον οἱ ἐριστικοί, τὸ ἢ ναὶ ἢ οὔ ἀποκρίνεσθαι.* Vgl. Euthyd. 295 E ff. 297 D ff.

4) So Thrasymachus bei Plato Rep. I, 336 C, wo er Sokrates auffordert, zu sagen, was das Gerechte sei; *καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς, ὅτι τὸ δέον ἐστὶ μηδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ' ὅτι τὸ ξυμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅ τι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι, ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς*, wozu die Antwort des Sokrates, 337 A, zu vergleichen ist.

5) Mit ergötzlicher Unbefangenheit geschieht diess im Euthydem 287 B: *εἶτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, Διονυσόδωρος ὑπολαβών, οὕτως εἶ Κρόνος, ὥστε ἃ τὸ πρῶτον εἴπομεν νῦν ἀναμιμνήσκει, καὶ εἴ τι πέρυσιν εἶπον, νῦν ἀναμνησθήσει, τοῖς δ' ἐν τῷ παρόντι λεγομένοις οὐχ ἕξεις ὅ τι χρῇ;* Aehnlich sagt Hippias bei Xen. Mem. IV, 4, 6 spöttisch zu Sokrates: *ἔτι γὰρ σὺ ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα;* worauf ihm Sokrates erwiedert: *ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.* Das gleiche legt Plato Gorg. 490 E Sokrates und Kallikles in den Mund, und so mag es wirklich dem historischen Sokrates angehören.

6) So im Euthydem, wo die Sophisten am Ende zugeben, dass sie alles wissen und verstehen, und schon als kleine Kinder verstanden haben, die Sterne zu zählen und Schuhe zu flicken u. s. w. (293 E ff.), dass die jungen Hunde und die Spanferkel ihre Geschwister seien (298 D) und dgl.; und zum Schlusse der Trumpf, auf welchen der Gegner die Waffen streckt, und alles in tollen Jubel ausbricht, dass Ktesippus ausruft: *πυππάξ, ὦ Ἡράκλεις!*

sucht er durch anmassendes Auftreten zu verblüffen[1]), den Bedächtigen durch rasche Folgerungen zu | überrumpeln[2]), den Ungewandten zu auffallenden Behauptungen[3]) und ungeschickten Ausdrücken[4]) zu verleiten. Aussagen, die nur in einer bestimmten Beziehung und einem beschränkten Umfang gemeint waren, werden absolut genommen; was vom Subjekt gilt, wird auf's Prädikat übertragen; aus oberflächlichen Analogieen werden die gewagtesten Schlüsse gezogen. Es wird etwa gefolgert, dass es unmöglich sei, etwas zu lernen, denn was man schon weiss, das könne man nicht mehr lernen, und wovon man nichts weiss, das könne man nicht suchen; der Verständige lerne nichts, weil er die Sache schon wisse, und der Unverständige nicht, weil er sie nicht begreife[5]); es wird behauptet, wer etwas weiss, der wisse alles, denn der wissende

und Dionysodor erwiedert: πότερον οὖν ὁ Ἡρακλῆς πυππάξ ἐστιν ἢ ὁ πυππὰξ Ἡρακλῆς;

1) So führt sich Thrasymachus Rep. 336 C in das Gespräch mit den Worten ein: τίς ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει, ὦ Σώκρατες, καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; im Euthydem 283 B beginnt Dionysodor: ὦ Σώκρατές τε καὶ ὑμεῖς οἱ ἄλλοι, . . . πότερον παίζετε ταῦτα λέγοντες, ἢ . . . σπουδάζετε; (ähnlich Kallikles Gorg. 481 B); und nachdem Sokrates versichert hat, es sei ihm ernst, warnt er ihn noch: σκόπει μήν, ὦ Σώκρατες, ὅπως μὴ ἔξαρνος ἔσει ἃ νῦν λέγεις.

2) Soph. el. 15. 174 b 8: σφόδρα δὲ καὶ πολλάκις ποιεῖ δοκεῖν ἐληλέγχθαι τὸ μάλιστα σοφιστικὸν συκοφάντημα τῶν ἐρωτώντων, τὸ μηδὲν συλλογισαμένους μὴ ἐρώτημα ποιεῖν τὸ τελευταῖον, ἀλλὰ συμπεραντικῶς εἰπεῖν, ὡς συλλελογισμένους, „οὐκ ἄρα τὸ καὶ τό".

3) M. s. hierüber soph. el. c. 12, wo verschiedene Kunstgriffe angegeben werden, durch welche der Mitunterredner zu falschen oder paradoxen Aussagen verlockt werden könne.

4) Dahin gehört von den sophistischen Wendungen, welche Aristoteles aufführt, der Solöcismus (dass der Gegner zu Sprachfehlern, oder auch umgekehrt, wenn er richtig redet, zu der Meinung, als ob er Fehler mache, verleitet wird), soph. el. c. 14. 32, und das ποιῆσαι ἀδολεσχεῖν, ebd. c. 13. 31; das letztere besteht darin, dass der Gegner genöthigt wird, den Subjektsbegriff im Prädikat zu wiederholen, z. B.: τὸ σιμὸν κοιλότης ῥινός ἐστιν, ἔστι δὲ ῥὶς σιμή, ἔστιν ἄρα ῥὶς ῥὶς κοίλη.

5) Dieser bei den Sophisten, wie es scheint, sehr beliebte Fangschluss wird öfters, in verschiedenen Wendungen, angeführt: von Plato Meno 80 E. Euthyd. 275 D f. 276 D f., von Aristoteles Soph. el. c. 4. 165 b 30 vgl. Metaph. IX, 8. 1049 b 33 und was Prantl Gesch. d. Log. I, 23 weiter beibringt.

sei kein nichtwissender[1]), wer sein Wissen einem andern mittheilt, müsste es dadurch seinerseits verlieren[2]); wahr und falsch sei dasselbe, denn der gleiche Satz sei wahr, wenn die Sache sich so verhält, wenn nicht, falsch[3]); wer Eines Menschen Vater oder Bruder ist, der sei jedermanns Vater oder Bruder, denn der Vater könne nicht Nicht-Vater, der Bruder nicht Nicht-Bruder sein[4]); wenn A nicht B ist, und B ein Mensch ist, so sei A kein Mensch[5]); | was an dem einen Ort ist, an dem anderen nicht ist, das sei und sei zugleich nicht, was schwerer ist als das eine und leichter als das andere, das sei zugleich entgegengesetztes[6]); wenn der Mohr schwarz ist, könne er nicht weiss sein, also auch nicht an den Zähnen[7]); wenn ich gestern dasass und heute nicht mehr, so sei es zugleich wahr, und nicht wahr, dass ich dasitze[8]); wenn eine Flasche Arznei dem Kranken gut bekommt, so werde ihm ein Fuder davon noch besser bekommen[9]); es werden Fragen gestellt, wie der sog. Verhüllte[10]), und schwierige Fälle ersonnen, wie der Schwur, falsch zu schwören[11]), u. dgl. Die ausgiebigste Fundgrube für sophistische Künste bieten aber die Zweideutigkeiten des sprachlichen Ausdrucks[12]), und je

1) Euthyd. 293 B ff., wo die unsinnigsten Folgerungen daraus gezogen werden.

2) In den *Διαλέξεις* (s. o. 1073, 4) c. 5 Anf. angeführt, von dem Verfasser allerdings nicht gebilligt.

3) Ebd. c. 49. 549 a Mull. mit Zustimmung angeführt.

4) Euthyd. 297 D ff. mit widerlegender Uebertreibung.

5) Soph. el. 5. 166 b 32.

6) Beides *Διαλ.* 4, 549 b.

7) Soph. el. 5. 167 a 7 vgl. Plato Phileb. 14 D.

8) Soph. el. 22. 178 b 24. Aehnlich c. 4. 165 b 30 ff.

9) Euthyd. 299 A ff., wo noch mehr dergleichen.

10) Man zeigt einen Verhüllten, und fragt einen seiner Bekannten, ob er ihn kenne; bejaht er es, so sagt er eine Unwahrheit, denn er kann nicht wissen, wer unter der Hülle versteckt ist; verneint er es, so sagt er gleichfalls eine, denn er kennt ja den Versteckten. Diese und einige ähnliche Wendungen bespricht Arist. soph. el. c. 24.

11) Es hat sich jemand zu einem Meineid eidlich verpflichtet; wenn er nun diesen Meineid wirklich schwört, ist diess ein *εὐορκεῖν* oder ein *ἐπιορκεῖν*? soph. el. c. 25. 180 a 34 ff. Vgl. Hegel Gesch. d. Phil. II, 116 f.

12) Arist. soph. el. c. 1. 165 a 4: *εἷς τόπος εὐφυέστατός ἐστι καὶ δημοσιώτατος ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων*, weil die Worte als allgemeine Be-

weniger es den Sophisten um wirkliche Erkenntniss zu thun war, je weniger zugleich in der damaligen Zeit noch für die grammatische Bestimmung der Wort- und Satzformen und für die logische Unterscheidung der verschiedenen Kategorieen geschehen war, um so ungebundener musste sich der Witz auf diesem weiten Felde herumtummeln, zumal in einem Volke, das in der Rede so gewandt, und an Wortspiele und Worträthsel so gewöhnt war, wie die Griechen[1]). Mehrdeutige Ausdrücke werden im ersten Satz in Einer Bedeutung genommen, und im zweiten in einer | andern[2]); was nur verbunden einen richtigen Sinn gibt, wird getrennt[3]), was ge-

zeichnungen nothwendig vieldeutig seien. Vgl. PLATO Rep. V, 454 A, wo die Dialektik durch das *διαιρεῖν κατ' εἴδη* charakterisirt wird, die Eristik durch die Gewohnheit, *κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν.*

1) Beispiele liessen sich, auch abgesehen von den Komikern, aus der Masse der sprüchwörtlichen Redensarten in Menge beibringen. Auch ARISTOTELES soph. el. 182 b 15 erinnert bei den sophistischen Wortspielen an jene *λόγοι γελοῖοι*, die ganz im Geschmack unserer Volkswitze sind, z. B. *πότερα τῶν βοῶν ἔμπροσθεν τέξεται; οὐδετέρα, ἀλλ' ὄπισθεν ἄμφω.* Aehnlicher Art ist, was ARIST. Rhet. II, 24. 1401 a 12 anführt: *σπουδαῖον εἶναι μῦν*, denn von ihr kommen die *μυστήρια.*

2) Zum Beispiel: *τὰ κακὰ ἀγαθά· τὰ γὰρ δέοντα ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ δέοντα* (s. el. 4. 165 b 34). — *ἆρα ὃ ὁρᾷ τις, τοῦτο ὁρᾷ; ὁρᾷ δὲ τὸν κίονα, ὥστε ὁρᾷ ὁ κίων.* — *ἆρα ὃ σὺ φὴς εἶναι, τοῦτο σὺ φὴς εἶναι; φὴς δὲ λίθον εἶναι, σὺ ἄρα φὴς λίθος εἶναι.* — *ἆρ' ἔστι σιγῶντα λέγειν*; u. s. w. (ebd. 166 b 9, ähnlich c. 22. 178 b 29 ff. Gleichen Kalibers und theilweise identisch mit diesen sind die Fangschlüsse im Euthydem 287 A. D. 300 A—D. 301 C f.). — *ἆρα ταῦτα ἡγεῖ σὰ εἶναι, ὧν ἂν ἄρξῃς καὶ ἐξῇ σοι αὐτοῖς χρῆσθαι ὅ τι ἂν βούλῃ;* mithin *ἐπειδὴ σὸν ὁμολογεῖς εἶναι τὸν Δία καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς, ἆρα ἔξεστί σοι αὐτοὺς ἀποδόσθαι* u. s. w. (Euth. 301 E ff.; ebenso soph. el. 17. 176 b 1: *ὁ ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων; ναί. κτῆμα ἄρα ὁ ἄνθρωπος τῶν ζῴων*). — „Was jemand gehabt hat und nicht mehr hat, hat er verloren; wenn also jemand von zehen Steinchen Eines verliert, so hat er zehen verloren, denn er hat nicht mehr zehen.“ „Wenn mir jemand, der mehrere Würfel hat, blos Einen gibt, so hat er mir gegeben, was er nicht hatte, denn er hat nicht blos Einen“ (s. el. 22. 178 b 29 ff.). — *Τοῦ κακοῦ σπουδαῖον τὸ μάθημα· σπουδαῖον ἄρα μάθημα τὸ κακόν.* (Euthydem bei ARIST. s. el. 20. 177 b 16; die Zweideutigkeit liegt hier darin, dass *τὸ κακὸν* nicht substantivisch = das Schlechte genommen, sondern *μάθημα* dazu ergänzt wird: „also ist das schlechte *μάθημα* ein gutes.“)

3) So Euthyd. 295 A ff.: Du erkennst alles immer mit demselben (der

trennt werden sollte, wird verbunden [1]); die | Ungleichheit der Sprache im Gebrauch der Wortformen wird zu kleinen Neckereien benützt [2]) u. dgl. In allen diesen Dingen kennen die

Seele), also erkennst du alles immer. Soph. el. c. 4. 5. 166 a u. 168 a o: „zwei und drei ist fünf, also ist zwei fünf und drei fünf"; „A und B ist ein Mensch, wer also A und B schlägt, hat Einen Menschen geschlagen und nicht mehrere" u. dgl. Ebd. 24. 180 a 8: *τὸ εἶναι τῶν κακῶν τι ἀγαθόν· ἡ γὰρ φρόνησίς ἐστιν ἐπιστήμη τῶν κακῶν*, ist sie aber (muss der vollständige Schluss gelautet haben) *ἐπιστήμη τῶν κακῶν*, so ist sie auch *τὶ τῶν κακῶν*.

1) Z. B. Euthyd. 298 D f. (vgl. s. el. 24. 179 a 34): Du hast einen Hund und der Hund hat Junge; *οὐκοῦν πατὴρ ὢν σός ἐστιν, ὥστε σὸς πατὴρ γίγνεται.* Soph. el. 4. 166 a 23 ff.: *δυνατὸν καθήμενον βαδίζειν καὶ μὴ γράφοντα γράφειν* und ähnliches. Ebd. c. 20. 177 b 12 ff., wo als Paralogismen Euthydem's angeführt werden: *ἆρ' οἶδας σὺ νῦν οὔσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις ἐν Σικελίᾳ ὤν*; („weisst Du in Sicilien, dass Schiffe im Piräeus sind?" oder: „kennst Du in Sicilien die Schiffe, die im Piräeus sind?" Diese Auffassung ergibt sich aus Arist. Rhet. II, 24. 1401 a 26. Alexanders Erklärung der Stelle scheint mir nicht richtig.) *ἆρ' ἔστιν, ἀγαθὸν ὄντα σκυτέα μοχθηρὸν εἶναι; — ἆρ' ἀληθὲς εἰπεῖν νῦν ὅτι σὺ γέγονας; — οὐ κιθαρίζων ἔχεις δύναμιν τοῦ κιθαρίζειν· κιθαρίσαις ἂν ἄρα οὐ κιθαρίζων.* Aristoteles leitet in allen diesen Fällen den Fehler von der *σύνθεσις*, der falschen Wortverbindung her, und diess ist auch ganz richtig; die Zweideutigkeit beruht darauf, dass die Worte: *πατὴρ ὢν σός ἐστιν* heissen können: „er ist, Vater seiend, Dein", und: „er ist der, welcher Dein Vater ist", das *καθήμενον βαδίζειν δύνασθαι*: „als ein sitzender im Stande sein, zu gehen", und „im Stande sein, sitzend zu gehen", das *ἀγαθὸν ὄντα σκυτέα μοχθηρὸν εἶναι*: „als ein guter Schuster schlecht (ein schlechter Mensch) sein", und: „als guter Schuster ein schlechter Schuster sein", das *εἰπεῖν νῦν ὅτι σὺ γέγονας*: „jetzt sagen, dass du zur Welt kamst", und: „sagen, dass du jetzt zur Welt kamst" u. s. f.

2) Soph. el. 4. 166 b 10. c. 22 Anf. Aristoteles nennt diess *παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως*, und als Beispiel davon führt er an: *ἆρ' ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα ποιεῖν τε καὶ πεποιηκέναι; οὔ. ἀλλὰ μὴν ὁρᾷν γέ τι ἅμα καὶ ἑωρακέναι τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἐνδέχεται*, denn der Fehlschluss beruht hier darauf, dass die Analogie von *ποιεῖν τι* wegen der Gleichheit der grammatischen Form auf *ὁρᾷν τι* angewandt wird. Ebendahin gehören die von Aristophanes (Wolken 651 ff.) persifflirten Behauptungen des Protagoras über das Geschlecht der Wörter, dass man nämlich der Analogie gemäss *ὁ μῆνις* und *ὁ πήληξ* sagen müsste (soph. el. 14. 173 b 19). — Von einem andern grammatischen Paralogismus, dem Spiel mit Wörtern, die sich nur durch die Aussprache und Betonung unterscheiden, wie *οὐ* und *οὗ*, *δίδομεν* und *διδόμεν* (s. el. c. 4. 166 b o. c. 21), bemerkt Aristoteles selbst, dass ihm weder in den Schriften der Sophisten noch in der mündlichen Ueberlieferung über sie Beispiele desselben vorgekommen seien, weil sich diese Wortspiele beim

Sophisten kein Mass und kein Ziel. Im Gegentheil, je greller die Ungereimtheit, je lächerlicher die Behauptung; je blühender der Unsinn ist, in welchen der Mitunterredner verwickelt wird, um so grösser ist der Spass, um so höher steigt der Ruhm des dialektischen Klopffechters, um so lauter erschallt der Beifallsjubel der Zuhörer. Von den grossen Sophisten der ersten Generation können wir zwar, schon nach den platonischen Schilderungen, mit Sicherheit annehmen, dass sie noch nicht bis auf diese Stufe von marktschreierischer Possenreisserei und kindischer Freude an albernen Witzen herabstiegen; aber schon von ihren nächsten Schülern ist diess nach allem, was wir wissen, geschehen, und von ihnen selbst ist zu dieser Entartung wenigstens der Grund gelegt worden. Denn die ersten Urheber dieser Eristik waren sie unstreitig [1]). Ist aber einmal die abschüssige Bahn einer Dialektik betreten, der es nicht mehr um die sachliche Wahrheit, sondern nur um die Bethätigung einer persönlichen Ueberlegenheit zu thun ist, so kann man nicht mehr willkürlich darauf anhalten, sondern die Streitlust und die Eitelkeit wird alle | ihre Vorteile benützen, und alles, was dieser Standpunkt gestattet, sich erlauben, und sie wird hiebei das Recht ihres Princips so lange für sich haben, bis dieses selbst durch ein höheres widerlegt ist. Die eristischen Auswüchse der Sophistik sind daher so wenig zufällig, als in der späteren Zeit der geschmacklose Formalismus der Scholastik, und so gewiss wir auch zwischen den Possen eines Dionysodor und der Eristik eines Protagoras unterscheiden müssen, so dürfen wir doch nie übersehen, dass jene von dieser in gerader Linie abstammen.

5. Die Ansichten der Sophisten über Tugend und Recht, Staat und Religion. Die sophistische Rhetorik.

Was so eben bemerkt wurde, findet auch auf die sophistische Ethik seine Anwendung. Die Begründer der Sophistik

Sprechen selbst, auf das die sophistischen Künste immer berechnet waren, aufdecken. Selbst die Διαλέξεις (4. 550 a) erkennen an, dass γλαῦκος und γλαυκὸς und ähnliches verschieden seien.

1) Vgl. S. 1107. 1110.

haben die Lebensansicht, welche ihrem wissenschaftlichen Standpunkt entsprach, theils noch gar nicht, theils wenigstens nicht mit der Rücksichtslosigkeit ausgesprochen, wie ihre Nachfolger; aber sie haben die Keime ausgestreut, aus denen sich dieselbe mit geschichtlicher Nothwendigkeit entwickeln musste. Ist daher auch immer zwischen den Anfängen der sophistischen Ethik und ihrer späteren Ausbildung zu unterscheiden, so dürfen wir doch darum ihren Zusammenhang und ihre gemeinschaftlichen Voraussetzungen nicht übersehen.

Die Sophisten wollten Tugendlehrer sein, und sie betrachteten diess gerade desshalb als ihre eigentliche Aufgabe, weil sie an die wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge nicht glaubten und keinen Sinn dafür hatten. Den Begriff der Tugend scheinen nun die älteren Sophisten zunächst in demselben Sinn und in derselben Unbestimmtheit genommen zu haben, wie diess bei ihren Volksgenossen in jener Zeit gewöhnlich war. Sie fassten unter diesem Namen alles das zusammen, was nach griechischen Begriffen den tüchtigen Mann machte: einerseits also alle praktisch nützlichen Fertigkeiten, mit Einschluss der körperlichen Gewandtheit, namentlich aber alles das, was für das häusliche und bürgerliche Leben von Werth ist [1]), andererseits auch die | Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit des Charakters. Denn dass die letztere nicht ausgeschlossen war, und dass die sophistischen Lehrer der ersten Generation weit entfernt waren, den herrschenden sittlichen Ansichten grundsätzlich entgegenzutreten, ergibt sich aus allem,

1) Vgl. S. 1075. Jetzt treten daher auch Versuche politischer Theorieen auf, wie in Protagoras' Schrift π. πολιτείας (Diog. IX, 55) und den S. 1072 berührten Werken des Hippodamus und Phaleas, von denen jener nach Aristoteles die Reihe der theoretischen Politiker bei den Griechen eröffnete. Ebendahin gehört Herodot's bekannte Darstellung III, 80—82, die, etwas weiter ausgeführt, sich ganz gut zu einer selbständigen theoretischen Erörterung über den Werth der drei Staatsformen in historischer Einkleidung, wie die Sophisten sie liebten (vgl. 1123, 3. 5), eignen würde, und möglicherweise einer solchen entnommen ist; — eine Vermuthung, auf die jetzt auch Maass im Hermes XXII (1887), 586 ff. selbständig gekommen ist, und die von ihm näher begründet wird. Letzterer ist geneigt, Herodot's Quelle in den καταβάλλοντες des Protagoras zu suchen; was aber mehr ist, als ich zu vertreten wagen würde.

was uns über ihre Sittenlehre bekannt ist. Protagoras verheisst bei Plato seinem Schüler, er solle jeden Tag, den er in seiner Gesellschaft zubringe, besser werden; er will ihn zu einem guten Hausvater und einem wackern Bürger machen [1]); er nennt die Tugend das schönste; er will nicht jede Lust für ein Gut halten, sondern nur die Lust am Schönen, und nicht jeden Schmerz für ein Uebel [2]); und in dem Mythus [3]), welchen Plato im wesentlichen doch wohl einer protagorischen Schrift entnommen hat [4]), führt er aus: die Thiere haben ihre natürlichen Vertheidigungsmittel, den Menschen sei zu ihrem Schutze der Sinn für Gerechtigkeit und die Scheu vor dem Unrecht (δίκη und αἰδώς) von den Göttern verliehen; diese Eigenschaften seien jedem von Natur eingepflanzt, und wem sie fehlten, der könnte in keinem Gemeinwesen geduldet werden; und ebendesshalb haben in politischen Fragen alle eine

1) Prot. 318 A. E f. s. o. 1075, 2. 1076, 1.

2) Prot. 349 E. 351 B ff. In dem, was ebd. 349 B f. über die Theile der Tugend gesagt wird, ist wohl kaum etwas ächt protagorisches enthalten.

3) A. a. O. 320 C ff.

4) Steinhart Pl. Werke I, 422 (dem Gomperz Apol. d. Heilk. 112 zustimmt) bezweifelt diess, weil der Mythus Plato's ganz würdig sei; aber warum soll er für Protagoras zu gut sein? Die Sprache hat eine eigenthümliche Färbung und die Gedanken und ihre Einkleidung passen ganz für den Sophisten, während Plato seinerseits keinen Anlass hatte, Protagoras in der Anerkennung eines natürlichen Sinnes für das Recht ohne Grund ein Zugeständniss an die herrschenden sittlichen Anschauungen zu leihen, welches dem widerspricht, worin er selbst anderwärts (Theät. 167 C. 168 B. 172 A) die Consequenz der protagorischen Erkenntnisstheorie aufzeigt. Auch bei Aristoteles geschieht es wahrscheinlich in Erinnerung an die eigenen Worte des Abderiten, wenn er part. an. IV, 10. 687 a 25 statt Plato's kürzerem und für ihn vollkommen ausreichendem ἄοπλον (Prot. 321 C) sagt: οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς ἀλκήν; und wenn in den Διαλέξεις ἠθικαὶ c. 5. 551 a Mull. das Erlernen der Tugend in demselben Sinn, wie Prot. 327 E, durch das der Muttersprache erläutert wird, so hat der armselige Sophist, der jenes Schriftchen in Cypern verfasst hat, diesen Gedanken doch gewiss eher seinem Meister Protagoras, als Plato, entnommen. (Vgl. Arch. f. Gesch. d. Phil. V, 175 f.) Aus welchem Werk des Prot. der Mythus stammt, lässt sich nicht ausmachen; Frei 182 ff. nimmt mit andern an, es sei die Schrift περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως (die auch Gomperz a. a. O. 187 auf den Urzustand der Menschen bezieht), Bernays dagegen Abhandl. I, 119 glaubt, diess sei der Titel eines rhetorischen Werks. Ich möchte eher an die Politie denken.

Stimme, und alle betheiligen sich durch Unterweisung und Ermahnung an der sittlichen Erziehung der Jugend. Das Recht erscheint hier als ein natürliches Gesetz, die spätere Unterscheidung des natürlichen | und des positiven Rechts ist dem Redner noch fremd [1]). Zu ihrer Ausbildung bedarf die natürliche Anlage, wie Protagoras sagt, des Unterrichts; andererseits kann aber auch dieser sein Ziel nur da erreichen, wo

1) Ebenso fremd ist ihm aber auch die ethische Theorie, die ihm Harpff zuschreibt. Ihm zufolge (Ethik d. Prot. 24 ff. 28. 30 f. 35. 37) wäre Prot. der Ansicht gewesen, dass zwar der moralische Instinkt oder das moralische Gefühl den Willen zum Guten in uns hervorbringe, dass dagegen nur der Staat festsetzen könne, was gut und recht sei, und dieses von Sitte und Gesetz festgestellte „für den Einzelnen positive ethische Verpflichtung habe“; dass also die Moral ihrer Form nach auf der sittlichen Natur des Menschen, ihrem Inhalt nach auf dem Willen der Gesellschaft beruhe. Allein die platonischen Berichte, auf die sich H. stützt, wissen von dieser Unterscheidung zwischen der Form und dem Inhalt des sittlichen Bewusstseins und von der Herleitung beider aus verschiedenen Quellen nicht das geringste; sie deuten nicht blos nirgends darauf hin, sondern Prot. 322 D ff. 324 D ff. wird es ausdrücklich von der Begabung aller mit δίκη und αἰδὼς hergeleitet, dass auch alle berechtigt und befähigt seien, sich an der Erziehung der Jugend und an der Berathung über die Fragen zu betheiligen, welche die πολιτικὴ ἀρετή, die δικαιοσύνη und σωφροσύνη betreffen. Dazu kann sie aber ihr „moralischer Instinkt“ doch offenbar nur dann befähigen, wenn er sie darüber belehrt, was recht und gut ist, wenn er sich also nicht blos auf die Form, sondern auch auf den Inhalt des sittlichen Handelns bezieht. Erklärt andererseits der Theätet 167 C. 172 A für die Consequenz der protagorischen Erkenntnisstheorie, dass für jede Stadt recht und gut sei, was sie dafür halte, und so lange sie es dafür halte, so sagt er doch nicht allein davon kein Wort, dass das, was dem Staat gut dünkt, den Einzelnen ethisch verpflichte, und die Ethik ihrem Inhalt nach aus dem Willen des Staats stamme, sondern er erklärt ausdrücklich: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει (168 B); und die Ausflucht (H. 66, 119), dass das ἰδιώτῃ auf Wahrnehmung und Erkenntniss, das πόλει auf ethische Dinge Bezug habe, erscheint um so unhaltbarer, da schon 166 D ff. das gleiche, was 167 C mit Beziehung auf die Staaten gesagt ist, in der Anwendung auf die Einzelnen auseinandergesetzt war, und 172 B gerade mit Bezug auf die καλὰ καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια καὶ μὴ erklärt wird: ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι. Diese Ausführung des Theätet wird aber überdiess, wie schon S. 1098 gezeigt ist, von Plato selbst gar nicht als etwas gegeben, was Prot. gesagt habe, sondern nur als etwas, was er sagen könnte.

ihm die Natur und die Uebung zu Hülfe kommt[1]). — Gorgias lehnte zwar den Namen und die Verantwortlichkeit eines Tugendlehrers ab, wenigstens that er diess in seinen späteren Jahren[2]); diess hinderte ihn aber nicht, über die Tugend zu sprechen. Dabei hatte er es jedoch nicht auf eine allgemeine Bestimmung ihres Wesens abgesehen, sondern er schilderte im einzelnen, worin die Tugend des Mannes und der Frau, des Greises und des Knaben, des Freien und des Sklaven bestehe, ohne sich dabei von der herrschenden Meinung zu entfernen[3]).

1) Vgl. die Worte aus dem *μέγας λόγος* des Prot. bei Cramer Anecd. Paris. I, 171 (Mullach Fr. Phil. II, 134, 9): *φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται, καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν.* Hierin ist bereits die Frage angedeutet, welche Plato am Anfang des Meno aufwirft, und welche die alte Philosophie seit Sokrates so lebhaft beschäftigt hat, wie sich die Belehrung einerseits zur Naturanlage, andererseits zur sittlichen Uebung verhalte. Bestimmter erklärt Prot. bei Plato Prot. 323 C ff., die Tugend entstehe nicht von Natur und von selbst (*οὐ φύσει οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*, was hier offenbar gleichbedeutend ist), sondern durch Belehrung und *ἐπιμέλεια*, und er weist diess des näheren nach, indem er auseinandersetzt, wie unter dieser Voraussetzung Eltern und Angehörige und das Gemeinwesen sich wetteifernd bemühen, durch Unterricht, Erziehung und Strafen zum Guten anzuleiten; bemerkt aber zugleich, dass diese Anleitung nicht bei allen den gleichen Erfolg habe, weil die zur Natur des Menschen gehörige sittliche Anlage zwar keinem ganz fehle, aber doch an die Einzelnen in verschiedenem Masse vertheilt sei, und weil ebenso zwar alle sich an der Unterweisung der Jugend betheiligen, aber einzelne (wie eben Protagoras) diess mit grösserem Geschick thun als die andern. Auch diese Ausführung knüpft ohne Zweifel an Sätze des Protagoras an; in wie weit diess aber der Fall ist, lässt sich im einzelnen um so weniger feststellen, da schon die durchgehende Berücksichtigung der vorher von Sokrates erhobenen Bedenken beweist, dass sie so, wie sie vorliegt, Plato's Werk ist.

2) Plato Meno 95 B: *τί δαὶ δή; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς; — καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων. ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.* Vgl. Gorg. 449 A. Phileb. 58 A.

3) Arist. Polit. I, 13. 1260 a 27: Die sittliche Aufgabe sei für verschiedene nicht die gleiche, man dürfe daher die Tugend nicht allgemein definiren, wie Sokrates; *πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας.* Nach diesem Zeugniss dürfen wir um so unbedenklicher auf Gorgias zurückführen, was Plato Meno 71 D f. seinem Schüler, unter ausdrücklicher Hinweisung auf den Lehrer, in den Mund legt: *τί φῂς*

Unsittliche Grundsätze werden ihm von Plato nicht | schuldgegeben[1]), vielmehr trägt er Bedenken, zu den Folgerungen eines Kallikles fortzugehen[2]). Auch Hippias hat sich in jenem Vortrag, worin er dem Neoptolemus durch Nestor Lebensregeln ertheilen liess[3]), mit der Sitte und Ansicht seines Volks gewiss nicht in Widerspruch gesetzt[4]). Von Prodikus ist es bekannt, welche Anerkennung seine Tugendlehre auch bei solchen fand, die sonst der Sophistik keineswegs hold sind. Sein Herakles[5]), der ihm so viel Lob eingetragen hat, schilderte den Werth und das Glück der Tugend, die Erbärmlichkeit eines weichlichen, dem Sinnengenuss verkauften Lebens. In einem Vortrag über den Reichthum scheint er ausgeführt

ἀρετὴν εἶναι; . . . Ἀλλ' οὐ χαλεπόν, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν. πρῶτον μέν. εἰ βούλει, ἀνδρὸς ἀρετὴν ῥάδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. (M. vgl. über diesen Grundsatz Welcker Kl. Schriften II, 522 f.) *εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετήν, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν σώζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὖσαν τοῦ ἀνδρός. καὶ ἄλλη ἐστὶ παιδὸς ἀρετὴ καὶ θηλείας καὶ ἄῤῥενος καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει δούλου. καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι ὅ τι ἔστι· καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν, ὡσαύτως δέ, οἶμαι, ὦ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία.* Die allgemeineren Bestimmungen, welche S. 73 C. 77 B dem Meno abgedrungen werden, lassen sich Gorgias nicht mit Sicherheit beilegen, wenn auch vielleicht einzelne beiläufige Aeusserungen desselben dafür benützt sind. Ein Wort über weibliche Tugend führt Plut. mul. virt. Anf. S. 242 an; auf die Tugend bezieht Foss S. 47 mit Recht auch das Apophthegma Nr. 16 Mull. über Sein und Scheinen.

1) Auch der Grundsatz (Plut. adul. et am. 23, S. 64), von seinen Freunden nichts unrechtes zu verlangen, ihnen aber wohl auch Dienste dieser Art zu leisten, stand mit den herrschenden Moralbegriffen nicht im Widerspruch. Vgl. L. Schmidt Ethik d. Gr. II, 349 ff.

2) Gorg. 459 E. f. vgl. 482 C. 456 C ff.

3) Der Inhalt dieses, schon 1067, 1 berührten, Vortrags wird im grösseren Hippias 286 A, wahrscheinlich richtig, dahin angegeben: Neoptolemus fragt Nestor, *ποῖά ἐστι καλὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἄν τις ἐπιτηδεύσας νέος ὢν εὐδοκιμώτατος γένοιτο· μετὰ ταῦτα δὴ λέγων ἐστὶν ὁ Νέστωρ καὶ ὑποτιθέμενος αὐτῷ πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα.*

4) Er rühmt sich dort, mit seinem Vortrag in Sparta Glück gemacht zu haben.

5) Bei Xen. Mem. II, 1, 21 ff.

zu haben, der Besitz sei für sich genommen noch kein Gut, es komme vielmehr alles auf den Gebrauch an; für den ausschweifenden und unmässigen sei es ein Unglück, die Mittel zur Befriedigung seiner Leidenschaften zu besitzen [1]). Endlich geschieht einer Rede über den Tod Erwähnung, worin er die Uebel des Lebens schilderte, den Tod als Erlöser von diesen Uebeln pries, und die Todesfurcht mit der Bemerkung beschwichtigte, dass der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen berühre, jene nicht, weil sie noch leben, diese nicht, weil sie nicht mehr sind [2]). In allem | diesem ist zwar von neuen Gedanken und wissenschaftlichen Bestimmungen nicht viel zu finden [3]), ebensowenig aber auch von sophistischer Bezweiflung der sittlichen Grundsätze [4]); Prodikus erscheint hier vielmehr als ein Lobredner der alten Sitte und Lebensansicht [5]), als ein Mann aus der Schule der praktischen Weisen und Lehrdichter, eines Hesiod und Solon, eines Simonides und Theognis [6]). Wollte man daher die sophistische Moral nach

1) Eryxias 395 E. 396 E — 397 D.

2) Axiochus 366 C — 369 C. Dass das weitere, und namentlich die Begründung des Unsterblichkeitsglaubens 370 C ff., gleichfalls von Prodikus entlehnt sei, ist mir nicht wahrscheinlich, und auch der Verfasser deutet es mit keinem Wort an. Eben dieser Umstand spricht aber für die Glaubwürdigkeit der vorhergehenden Hinweisungen auf unsern Sophisten.

3) Der Herakles am Scheidewege ist nur eine neue Einkleidung der Gedanken, welche schon Hesiod in der bekannten Stelle über den Pfad der Tugend und des Lasters *Ἔ. κ. Ἡμ.* 285 ff. niedergelegt hat; zu der Stelle des Eryxias vergleicht Welcker S. 493 mit Recht Aussprüche des Solon (s. o. 107, 1) und Theognis (s. V. 145 ff. 230 ff. 315 ff. 719 ff. 1155); Derselbe zeigt S. 502 ff., dass die Euthanasie des Axiochus in der keischen Sitte und Lebensansicht ihre specielle Begründung findet, und im allgemeinen bemerkt er S. 434: „noch älter, als Simonides, konnte die Weisheit des Prodikos (bei Plato) genannt werden, wenn sie nicht über die einfältigen Vorstellungen der Dichter hinausgieng, und der philosophischen Ergründung und Bestimmtheit entbehrte.“

4) Denn dass sich die halb eudämonistische Begründung der sittlichen Ermahnungen in dem Vortrag über Herakles von dem Standpunkt der gewöhnlichen griechischen Sittlichkeit (welche Plato z. B. im Phädo 68 D ff. und öfters desshalb tadelt) nicht entfernt, muss ich Welcker (S. 532) zugeben.

5) Auch sein Lob des Landbaus bringt Welcker 496 f. richtig damit in Verbindung.

6) Ebenso würde es sich mit der Rede des Amphion in Euripides'

dem Verhältniss beurtheilen, in welches die ersten Sophisten selbst sich zu der Denkweise ihres Volkes gesetzt haben, so würde man kaum einen Grund haben, zwischen ihnen und den älteren Weisen zu unterscheiden [1]).

In Wahrheit verhält es sich aber doch anders. Mochten sich auch die Urheber der Sophistik keines Widerspruchs gegen die herrschenden Grundsätze bewusst sein, so musste doch ihr ganzer Standpunkt dazu hindrängen. Die Sophistik ist an sich selbst ein Hinausgehen über die bisherige sittliche Ueberlieferung, sie erklärt diese schon durch ihr blosses Dasein für ungenügend. Hätte man einfach der gemeinen Sitte zu folgen, so wären besondere Tugendlehrer entbehrlich, jeder würde von | selbst aus dem Verkehr mit seinen Angehörigen und Bekannten lernen, was er zu thun hat. Wird umgekehrt die Tugend einmal zum Gegenstand eines besonderen Unterrichts gemacht, so lässt es sich weder verlangen noch erwarten, dass sich dieser Unterricht auf die blosse Ueberlieferung des Hergebrachten, oder auf die Mittheilung solcher Lebensregeln beschränke, von denen das sittliche Verhalten selbst nicht berührt wird; sondern die Tugendlehrer werden thun, was die Sophisten auch von Anfang an gethan haben, sie werden untersuchen, was Recht und Unrecht sei, worin die Tugend bestehe, wesshalb sie vor dem Laster den Vorzug verdiene u. s. w. Auf diese Frage war aber unter Voraussetzung des sophistischen Standpunkts nur Eine folgerichtige Antwort möglich. Wenn es keine allgemein gültige Wahrheit gibt, so kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben; wenn der Mensch in seinem Vorstellen das Mass aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Thun sein; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, so muss auch für jeden recht und gut sein, was ihm recht und gut dünkt. Jeder hat, mit anderen Worten, das natürliche Recht, seiner Willkür und seinen Neigungen zu

Antiope, so weit wir sie kennen, verhalten, wenn wir ein Recht hätten, darin mit Dümmler Akad. 161 prodiceische Ethik zu vermuthen; was mir aber bis jetzt nicht erwiesen zu sein scheint.

1) Auch Antiphon's moralische Fragmente (Fr. 109. 125—136. 139 ed. Blass) zeigen keine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit. Dümmler Akad. 79 f. scheint mir in ihnen mehr System zu suchen, als darin liegt.

folgen, und wenn er durch Gesetz und Sitte daran verhindert wird, so ist diess eine Verletzung jenes Naturrechts, ein Zwang, dem niemand verbunden ist sich zu fügen, wenn er ihn zu durchbrechen oder zu umgehen die Macht hat.

Diese Schlüsse wurden auch wirklich bald genug gezogen. Wollen wir auch auf das, was Plato in dieser Beziehung dem Protagoras im Theätet in den Mund legt[1]), keinen Beweis bauen, da es über die eigenen Erklärungen dieses Sophisten wahrscheinlich hinausgeht[2]), so lässt er ihn doch auch da, wo er sich an seine eigenen Aeusserungen zu halten scheint[3]), auseinandersetzen, dass das gleiche, was dem einen gut und nützlich ist, dem andern schädlich sei[4]); dass also das Gute etwas ebenso relatives sei, wie (nach S. 1093 ff.) das Wahre. Eine Folge dieser Relativität ist es, dass man über Fragen des Rechts beliebig für und wider disputiren kann; und wenn nach Plato alle Sophisten hiezu Anleitung zu geben versprachen[5]), so folgten sie nur dem Vorgang des Protagoras. Denn er zuerst hatte seinen Schülern verheissen, dass sie bei ihm die Kunst lernen können, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen[6]), dem, welcher dem Rechte nach unterliegen müsste, zum Siege zu verhelfen. Ein solches Versprechen setzt voraus, dass dem Rechtsgesetz keine unbedingte Gültigkeit zukomme; wenn Protagoras kein Bedenken trug, öffentlich damit aufzutreten, so beweist diess, wie wenig seine Anerkennung einer sittlichen Naturanlage (s. S. 1120 f.) ihn abhielt, aus seiner Erkenntnisstheorie die Folgerung zu ziehen, dass man über Rechtsfragen, wie über alles, beliebig

1) Theät. 167 C: *οἰά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ*. Vgl. 1121, 1.

2) S. S. 1098, 5. 1121, 1.

3) Prot. 333 D ff., wo ich wenigstens den Eindruck erhalte, dass die in ihrem rednerischen Stil ganz an 320 B ff. erinnernde Auseinandersetzung des Sophisten sich an eine wirkliche Aeusserung desselben halte.

4) Vgl. hiezu *Διαλ. ἠθ.* c. 1, s. u. 1132, 1.

5) Soph. 232 D wird gefragt: *τί δ' αὖ περὶ νόμων καὶ ξυμπάντων τῶν πολιτικῶν ἆρ' οὐχ ὑπισχνοῦνται* (die Sophisten) *ποιεῖν ἀντιλογικούς*; nnd geantwortet: *οὐδεὶς γὰρ ἂν αὐτοῖς . . . διελέγετο μὴ τοῦτο ὑπισχνουμένοις*.

6) Ueber den Sinn dieses Versprechens s. m. S. 1140, 1.

hin- und herreden könne, dass es daher weniger darauf ankomme, was Recht i s t, als darauf, was sich als Recht zur Geltung bringen lässt, was als solches e r s c h e i n t. Die Rückwirkung der theoretischen Skepsis auf die sittlichen Ueberzeugungen kommt so schon bei ihm deutlich zum Vorschein. Noch gefährlicher wurde denselben die Unterscheidung und Entgegensetzung | der Natur und des Herkommens, dieser Lieblingssatz der sophistischen Ethik, welcher allerdings (vgl. S. 1047) schon von den Physikern vorbereitet war, aber erst von den Sophisten auf das Gebiet des Rechts und der Moral übertragen wurde, und unter denselben uns zuerst und in voller Bestimmtheit im Munde des Hippias begegnet. Bei Xenophon bestreitet dieser Sophist, dem seine geschichtlichen Studien[1]) die Verschiedenheit der menschlichen Einrichtungen und Gewohnheiten besonders nahe gelegt haben mochten, die Verbindlichkeit der Gesetze, weil sie so oft wechseln[2]), indem er als göttliches oder Naturgesetz nur solches gelten lassen will, womit es überall gleich gehalten werde[3]). Aehnlich sagt er bei Plato[4]), das Gesetz zwinge die Menschen als ein Gewaltherrscher, vieles zu thun, was wider die Natur sei. Diese Grundsätze erscheinen dann bald als das allgemeine Glaubensbekenntniss der Sophisten. Xenophon[5]) lässt den jungen Alcibiades, diesen Freund der Sophistik, sich schon frühe in demselben Sinn äussern wie Hippias, und Aristoteles[6]) be-

1) Worüber S. 1067, 1. 1107.

2) Mem. IV, 4, 14, nachdem Sokrates den Begriff der Gerechtigkeit auf den der Gesetzlichkeit zurückgeführt hat: *νόμους δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πῶς ἄν τις ἡγήσαιτο σπουδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς, οὓς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται;*

3) A. a. O. 19 ff. gibt Hippias zwar zu, dass es auch ungeschriebene Gesetze gebe, die von den Göttern herstammen, zu diesen will er aber nur die rechnen, welche überall gelten, wie die Verehrung der Götter und der Eltern, wogegen z. B. das Verbot der Blutschande, wegen der entgegenstehenden Uebung mancher Völker, nicht dazu gezählt wird.

4) Prot. 337 C vgl. S. 1128, 2.

5) Mem. I, 2, 40 ff.

6) Soph. el. c. 12. 173 a 7: *πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν ὥςπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον, ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ*

zeichnet als einen der beliebtesten sophistischen Gemeinplätze das, was bei PLATO Kallikles behauptet[1]: dass die Natur und | das Herkommen in der Regel einander widerstreiten. Nun würde daraus allerdings noch nicht unbedingt folgen, dass sich die allgemeinen sittlichen Grundsätze nur auf das Herkommen, nicht auf die Natur gründen; denn jener Widerspruch könnte an sich auch davon herrühren, dass das positive Gesetz hinter den strengeren Anforderungen des Naturgesetzes zurückbliebe. Und es fehlt wirklich nicht ganz an Beispielen dafür, dass die Unabhängigkeit vom Herkommen, welche die Sophisten für sich in Anspruch nahmen, sie veranlasste, gegen die Beschränkung der natürlichen Menschenrechte in der bestehenden Gesellschaft das Wort zu nehmen. Hippias erklärt bei PLATO[2], alle stehen von Natur im Verhältniss von Ver-

νόμον μὲν εἶναι καλὸν κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν . . . ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθὲς, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν. Aehnlich PLATO Theät. 172 B: *ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι, ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον· καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγου λέγουσιν ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι.*

1) Gorg. 482 E ff. Dass Kallikles kein Sophist im engeren Sinn, sondern ein Politiker ist, welcher sich über die unfruchtbare Elenktik sogar geringschätzig genug äussert (s. o. S. 1071), ist unerheblich, denn unverkennbar will ihn doch Plato als Vertreter der sophistischen Bildung betrachtet wissen, der ihre äussersten Consequenzen zu ziehen kein Bedenken trägt, und Aristoteles bezeugt ausdrücklich, dass die Grundsätze, die er vorträgt, bei den *ἀρχαῖοι* ganz allgemein gewesen seien; mit diesen können aber, vollends da er von den *τόποι σοφιστικοὶ* handelt, nur die Sophisten gemeint sein. So sind es ja auch offenbar in erster Linie die Sophisten und Sophistenschüler, an welche Plato denkt, wenn er Gess. X, 889 D von Leuten erzählt, die behaupten: *τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνῃ δέ· ἧς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τοπαράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα· ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει* (genau der gleiche Grund, dessen sich schon Hippias bedient).

2) Prot. 337 C: *ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων* (PINDAR Fr. 169 nennt ihn *ὁ πάντων βασιλεὺς*) *πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Ich nehme mit

wandten, Angehörigen und Mitbürgern, ihre Trennung sei gewaltsam durch das Gesetz herbeigeführt; doch erfahren wir nicht, ob dieser Kosmopolitismus von ihm, wie es an sich wahrscheinlich ist, auch auf das Verhältniss zu den Barbaren ausgedehnt wurde. Lykophron nennt den Adel einen eingebildeten Vorzug [1]); Alcidamas weist darauf hin, dass der Gegensatz der Sklaven und Freien der Natur unbekannt sei, und andere giengen so weit, die Sklaverei grundsätzlich als eine naturwidrige Einrichtung zu bekämpfen [2]). Aber | es begreift sich,

Dümmler Akad. 252 ff. an, dass diess wirklich Hippias entnommen ist; dagegen hat er mich nicht davon überzeugt, dass Dio Chrysostomus für seine 75. Rede Hippias direkt benützt hat.

1) Aristot. Fr. 91 (Stob. Floril. 86, 24): nach Lykophron sei die *εὐγένεια κενόν τι πάμπαν. ἐκεῖνος γὰρ ἀντιπαραβάλλων ἑτέροις ἀγαθοῖς αὐτὴν, „εὐγενείας μὲν οὖν, φησὶν, ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν.“*

2) Arist. sagt Pol. I, 3. 1250 b 20: *τοῖς δὲ παρὰ φύσιν [δοκεῖ εἶναι] τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.* Dass sich nun Alcidamas in ähnlichem Sinn ausgesprochen hatte, zeigt Vahlen S. 504 f. der oben (1069, 5) angeführten Abhandlung aus Arist. Rhet. I, 13. 1373 b 18, wo sich Arist. für die Annahme eines allgemeinen natürlichen Rechts auf seinen *Μεσσηνιακὸς* beruft, und der Scholiast (Orat. att. II, 154) aus demselben die Worte anführt, die ursprünglich auch in dem aristotelischen Text gestanden zu haben scheinen: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεὸς, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.* Doch scheint ihn Arist. in der Stelle der Politik nicht speciell im Auge zu haben. Denn der *Μεσσηνιακὸς* hatte (wie Vahlen 504 ff. überzeugend nachgewiesen hat) den bestimmten praktischen Zweck, nach der Schlacht bei Mantinea für die Anerkennung des wiederhergestellten Messeniens zu wirken; und da er hiebei auch der Abneigung der Spartaner, ihre mit den Messeniern vermischten Heloten zu unabhängigen Nachbarn zu haben (wie sie Isokrates Archid. 28 vgl. 8. 87. 96 ausspricht), entgegenzutreten hatte, so war es ganz angemessen, daran zu erinnern, dass der Gegensatz der Sklaven und Freien kein absoluter, dass alle Menschen von Natur Freigeborene seien. Dagegen hätte ein so grundsätzlicher Angriff auf das ganze Institut der Sklaverei, wie ihn die aristotelische Politik voraussetzt, die Erklärung, dass diese in ganz Hellas zu Recht bestehende Einrichtung ein Unrecht sei, der Wirkung der Rede nur schaden können. Arist. spricht aber auch Polit. I, 6. 1255 a 7 von *πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις*, welche die Sklaverei der Ungerechtigkeit anklagen; und c. 3 fasst er oder der Gegner, den er zunächst im Auge hat, diese Anklage (wie der Trimeter: *νόμῳ γὰρ ὃς μὲν δοῦλος ὃς δ' ἐλεύθερος* zeigt, der auch c. 6. 1255 b 5 noch durchklingt) in die Worte eines Tragikers, möglicherweise des Euripides (von dem Oncken Staatsl. d. Arist. II,

dass die Angriffe gegen das Positive sich nicht auf solche Fälle beschränkten. Gesetz und Herkommen waren bis dahin die einzige sittliche Auktorität gewesen; liess man diese Auktorität nicht mehr gelten, so war das Ganze der sittlichen Verpflichtungen in Frage gestellt, der Glaube an ihre Unverbrüchlichkeit für ein Vorurtheil erklärt, und so lange keine neue Begründung des sittlichen Lebens aufgezeigt war, blieb man bei dem negativen Ergebniss stehen, jedes Sitten- und Rechtsgesetz sei eine ungerechte und naturwidrige Beschränkung der menschlichen Freiheit. Schon Hippias kommt durch die Anwendung, die er von seinem Satz macht, diesem Grundsatz nahe genug; andere trugen kein Bedenken, sich offen zu demselben zu bekennen [1]). Das natürliche Recht ist, wie Kallikles bei Plato | (Gorg. 482 E ff.) sagt, einzig und allein das Recht des Stärkeren, und wenn die herrschenden Meinungen und Gesetze diess nicht anerkennen, so liegt der Grund davon nur in der Schwäche der meisten Menschen: die Masse der Schwachen fand es für sich vortheilhafter, sich durch Rechtsgleichheit vor den Starken zu schützen, kräftigere Naturen werden sich aber dadurch nicht hindern lassen, dem wahren Naturgesetz, dem des eigenen Vortheils, zu folgen. Alle positiven Gesetze erscheinen demnach auf diesem Standpunkt nur als willkürliche Satzungen, die von denen, welche die Macht dazu haben, in ihrem eigenen Nutzen aufgestellt werden: die Regierenden machen, wie Thrasymachus sagt [2]), zum Gesetz,

33 f. ähnliche Aeusserungen zusammenstellt) oder des Gorgiasschülers Agathon. Bezieht sich aber auch die Stelle der Politik nicht speciell auf Alcidamas, so hat sie es doch wahrscheinlich mit einer Ansicht zu thun, welche gerade durch die Anwendung der sophistischen Unterscheidung von *νόμος* und *φύσις* die verwundbarste Stelle der antiken Gesellschaft bloslegte.

1) M. vgl., was S. 1127, 2. 6. 1128, 1 von Hippias, Plato und Aristoteles angeführt ist, und beachte von dem letzteren namentlich das *οἱ ἀρχαῖοι πάντες*, das freilich nicht buchstäblich zu nehmen ist, aber doch für die weite Verbreitung dieser Denkweise zeugt, während wir andererseits annehmen dürfen, dass es sich auf die eigene Sachkenntniss des mit den sophistischen Rhetoren so genau bekannten Aristoteles, nicht blos auf die platonischen Aussagen gründe.

2) Nach Plato Rep. I, 338 C ff., der diese Grundsätze dem chalcedonensischen Redner gewiss nicht ohne Veranlassung in den Mund legt; auch was S. 1133, 2 angeführt ist, stimmt damit überein: Thrasymachus

was ihnen nützt, das Recht ist nichts anderes, als der Vortheil des Machthabers. Nur Thoren und Schwächlinge werden sich desshalb durch jene Gesetze gebunden glauben, der Aufgeklärte weiss, wie wenig es damit auf sich hat: das sophistische Ideal ist die unbeschränkte Herrschermacht, wäre sie auch mit den ruchlosesten Mitteln erworben, und ein Polus weiss bei Plato[1]) keinen anderen glücklicher zu preisen, als den Perserkönig oder den macedonischen Archelaos, der durch zahllose Treulosigkeiten und Blutthaten zum Thron emporgestiegen ist. Das letzte Ergebniss ist mithin hier das gleiche, wie in der theoretischen Weltbetrachtung, die unbeschränkte Subjektivität: in der sittlichen, wie in der natürlichen Welt, wird ein Werk des Menschen erkannt, der durch sein Vorstellen die Erscheinungen, durch seinen Willen die Sitten und Gesetze erzeugt, der aber weder hier noch dort durch die Natur und die Nothwendigkeit der Sache gebunden ist[2]); und

gibt zu, dass die Gerechtigkeit ein grosses Gut wäre, aber er leugnet, dass sie sich unter den Menschen finde, weil eben alle Gesetze von den Machthabern für ihren Vortheil gemacht sind.

1) Gorg. 470 C ff. Aehnlich Thrasymachus Rep. I, 344 A vgl. Gess. II, 661 B. Isokr. Panath. 243 f.

2) Und dieses Ergebniss scheint mir auch durch Grote's lebhafte Vertheidigung der sophistischen Ethik (Hist. of. Gr. VIII, 504 ff. VII, 51 f., ebenso Lewes Hist. of Phil. I, 108 ff.) nicht umgestossen zu werden, so vieles treffende sie auch zur Berichtigung der Irrthümer und Uebertreibungen an die Hand gibt, welche es früher zu keiner unbefangenen geschichtlichen Darstellung der Sophistik kommen liessen. Es wäre allerdings sehr übereilt, den Sophisten im allgemeinen, und ohne dass zwischen den einzelnen unterschieden wird, sittengefährliche Grundsätze, oder gar ein unsittliches Leben, schuldzugeben. Aber nicht minder übereilt ist es, wenn Grote (VIII, 527 f. 532 f.) und Lewes a. a. O. behaupten, solche Grundsätze, wie sie Plato seinem Kallikles und Thrasymachus in den Mund legt, haben von keinem Sophisten in Athen vorgetragen werden können, weil die Zuhörer, um deren Beifall es doch den Sophisten zu thun war, dadurch auf's äusserste gegen sie empört worden wären. Mit diesem Grund könnte man auch beweisen, dass Protagoras jene Zweifel am Dasein der Götter, die seine Verurtheilung herbeiführten, nicht geäussert, und noch mancher andere manches, was man ihm übel nahm, nicht gesagt haben könne. Aber woher wissen wir denn, dass ein Thrasymachus und Seinesgleichen bei denen, welche den sophistischen Unterricht vorzugsweise zu suchen pflegten, bei den ehrgeizigen jungen Politikern, bei der aristokratischen Jugend, deren

wenn rücksichtslosere Vertreter dieser Ansicht aus derselben die Befugniss ableiteten, ihre Zwecke nöthigenfalls auch im Widerspruch gegen Recht und Gesetz mit allen Mitteln zu verfolgen, musste sie bei minder entschlossenen wenigstens die Erschütterung aller sittlichen Ueberzeugungen, die vollkommene moralische Skepsis herbeiführen[1]). |

Unter die Vorurtheile und die wilkürlichen Satzungen mussten nun die Sophisten ganz besonders auch den religiösen Glauben ihres Volks rechnen. Wenn überhaupt kein Wissen

Vorbilder Alcibiades und Kritias waren, mit den Ansichten, die Plato ihnen zuschreibt, den gleichen Anstoss erregen mussten, welchen sie bei der demokratischen, in Religion, Politik und Moral am Alten hängenden Bürgerschaft allerdings erregt haben? — Wenn ferner Grote (VIII, 495 ff.) Protagoras wegen seines Versprechens, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, (worüber S. 1140, 1) mit der Bemerkung vertheidigt, der gleiche Grundsatz sei auch Sokrates, Isokrates und andern zum Vorwurf gemacht worden, so heisst diess den Fragepunkt verrücken: Protagoras war er eben nicht blos fälschlich vorgeworfen, sondern er selbst hatte ihn aufgestellt; und macht er weiter geltend, dass doch niemand einen Rechtsanwalt darum tadle, wenn er seine Beredsamkeit dem Unrecht so gut, wie dem Recht, leihe, so ist auch diess nur halb wahr: der Advokat soll freilich auch für den Verbrecher geltend machen, was sich mit gutem Gewissen für ihn sagen lässt; aber wenn er aus der Kunst, dem Unrecht zum Siege zu verhelfen, ein Gewerbe macht, wird ihn jedermann einen Rechtsverdreher nennen. Eben diess aber ist das Anstössige an dem Versprechen des Protagoras: nicht das wird ihm verübelt, und wurde es schon von seinen Zeitgenossen, dass er eine Kunst lehrte, mit der Missbrauch getrieben werden konnte, sondern dass er diese Kunst gerade von Seiten des Missbrauchs empfahl. — Die Ausführungen des Hippias über *νόμος* und *φύσις* haben Grote und Lewes ganz unberücksichtigt gelassen.

1) Als ein Ausdruck dieser moralischen Skepsis können auch die *Διαλέξεις ἠθικαὶ* (s. o. 1073, 4) genannt werden. Der Verfasser dieses Schriftchens will durch eine Gegenüberstellung der Antworten, die auf verschiedene, hauptsächlich ethische Fragen gegeben werden, darthun, dass man überhaupt nichts darüber wissen könne. Die einen sagen, das Gute und das Schlechte seien verschieden, die andern, sie seien dasselbe, denn was dem einem gut ist, sei dem andern schädlich (vgl. Prot., S. 1126, 3); ebenso hinsichtlich des *καλὸν* und *αἰσχρὸν*, des *δίκαιον* und *ἄδικον*, des *ἀληθὴς* und *ψευδὴς λόγος*, der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend; wie diess alles hier platt und trocken ausgeführt wird. Angehängt sind dann noch Erörterungen gegen die Besetzung der Aemter durch's Loos; über Redekunst und Wissenschaft; über Mnemonik. Alles diess ist allerdings ein dürftiger Niederschlag der sophistischen Aufklärungsphilosophie; aber die Durchschnittsweisheit ihrer Jünger mag nicht viel weiter gegangen sein.

möglich ist, so muss ein Wissen um die verborgenen Ursachen der Dinge doppelt unmöglich sein, und wenn alle positiven Einrichtungen und Gesetze Erzeugnisse menschlicher Willkür und | Berechnung sind, so wird es sich mit der Götterverehrung, die bei den Griechen gerade ganz und gar zum öffentlichen Recht gehörte, nicht anders verhalten. Diess haben denn auch bedeutende Wortführer der sophistischen Denkweise unumwunden ausgesprochen. „Von den Göttern, erklärt Protagoras, kann ich nichts wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind“ [1]; von Thrasymachus werden Zweifel an der göttlichen Vorsehung erwähnt [2]; Kritias endlich behauptet [3]), an-

1) Der berühmte Anfang jener Schrift, wegen der er Athen verlassen musste, lautete nach Diog. IX, 51 u. a. (auch Plato Theät. 162 D): *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Andere geben minder richtig den ersten Satz so an: *περὶ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν.* M. s. darüber Frei 96 f., und besonders Krische Forsch. 132 ff. Dass der Mythus des platonischen Protagoras, eben als Mythus, auch in Stellen, wie 322 A. D, diesem offenen Bekenntniss keinen Abbruch thut, versteht sich.

2) Hermias in Phädr. S. 192 o. Ast: (*Θρασύμ.*) *ἔγραψεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον, τὴν δικαιοσύνην· ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους.* Vgl. auch S. 1108, 2 g. E. über Antiphon.

3) In den Versen, welche Sext. Math. IX, 54 mittheilt, und wegen deren Ders. Pyrrh. III, 218 und Plut. De superstit. 13, S. 171 den Kritias als Atheisten mit Diagoras zusammenstellt. Die gleichen Verse werden zwar Plac. I, 7, 2 vgl. 6, 7, Euripides zugeschrieben, welcher sie dem Sisyphus in dem gleichnamigen Drama in den Mund gelegt habe. Dass ein solches von Euripides existirte, lässt sich nach den positiven Angaben Aelian's V. H. II, 8 kaum bezweifeln; vielleicht hatte aber Kritias gleichfalls einen Sisyphus geschrieben, und man wusste später nicht mehr sicher, ob die bekannten Verse ihm oder Euripides angehörten; auch Athen. XI, 496 b erwähnt eines Schauspiels, dessen Urheberschaft zwischen Kritias und Euripides streitig war. (M. vgl. Fabricius z. Sext. Math. a. a. O. Bayle Dict. Critias, Rem. H.) Von den Zeugen sind diejenigen die gewichtigeren, welche unsere Verse Kritias zuschreiben; und dass ein Aristokrat, wie Kritias, die Partei atheistischer Freigeisterei nicht ergriffen haben würde (Köstlin Gesch. d. Ethik I, 242), möchte ich nicht sagen (war es doch auch in Frankreich vor der Revolution gerade die vornehme Gesellschaft, in welcher der Atheismus den meisten Anklang fand); der Inhalt der Verse scheint mir vielmehr gerade für ihn besonders gut zu passen. Von wem sie aber geschrieben

fangs haben die Menschen ohne Gesetz und Ordnung gelebt, wie die Thiere, zum Schutz gegen Gewaltthaten seien Strafgesetze gegeben worden; da aber diese nur die offenbaren Verbrechen verhindern konnten, sei ein kluger und erfinderischer Mann darauf gekommen, zur Verhütung des geheimen Unrechts von den Göttern zu erzählen, die mächtig und unsterblich das verborgene sehen; und um die Furcht vor ihnen zu vermehren, habe er ihnen den Himmel zum Wohnsitz angewiesen. Zum Beweis | dieser Ansicht berief man sich auch wohl auf die Verschiedenheit der Religionen; wäre der Glaube an Götter in der Natur gegründet, sagte man, so müssten alle dieselben Götter verehren, die Verschiedenheit der Götter beweise am besten, dass ihre Verehrung nur aus menschlicher Erfindung und Uebereinkunft herstamme[1]). Was von den positiven Einrichtungen überhaupt gilt, soll auch von der positiven Religion gelten: weil sie bei verschiedenen verschieden ist, weiss man sie nur für etwas willkürlich gemachtes zu halten. Naturgemässer erklärte Prodikus die Entstehung des Götterglaubens. Die Menschen der Vorzeit, sagte er[2]), haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, und überhaupt alles, was uns Nutzen bringt, für Götter gehalten, ähnlich wie die Aegypter den Nil, und desshalb werde das Brod als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephäst[3]). Die Volksgötter als solche

und wem sie in den Mund gelegt waren, jedenfalls sind sie ein Denkmal der sophistischen Ansicht von der Religion. Auf sie bezieht sich wohl auch Cic. N. D. I, 42, 118.

1) Plato Gess. X, 889 E: *θεοὺς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι* [die *σοφοὶ*] *τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι.* Vgl. hiezu S. 1127, 2. 5. 6.

2) Bei Sext. Math. IX, 18, 51 f. Philodem. *π. εὐσεβείας* S. 76 Gomp. (vgl. Diels Hermes XIII, 1 f.) Cic. N. D. I, 42, 118 vgl. Epiph. Exp. fid. 1088 C.

3) Damit steht wohl auch die Bedeutung in Verbindung, welche Prod. nach Themist. or. XXX, 349 b dem Landbau für die Entstehung der Religion beilegte, wenn er *ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπων καὶ μυστήρια καὶ πανηγύρεις καὶ τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων καὶ θεῶν εὔνοιαν* [*ἔνν.*] *ἐντεῦθεν ἐς ἀνθρώπους ἐλθεῖν καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος* (?). Namentlich die Erndte- und Herbstfeste mögen ihm als Geburtsstätten der

wurden aber bei dieser Ansicht gleichfalls geleugnet[1]; denn dass Prodikus ihrer in der Rede über Herakles in der hergebrachten Weise erwähnt[2], kann nicht mehr beweisen, als die entsprechende Verwendung derselben im protagorischen Mythus; dass er andererseits von den vielen Volksgöttern den Einen natürlichen oder wahren Gott unterschied[3], ist durch | kein Zeugniss zu erhärten. Auch die Aeusserungen des Hippias, welcher die ungeschriebenen Gesetze bei Xenophon[4], der herrschenden Meinung gemäss, auf die Götter zurückführt, sind unerheblich, und könnten im besten Fall nur darthun, dass dieser Sophist für seine Person zu inconsequent war, um von seiner Ansicht über die Gesetze die naheliegende Anwendung auf die Götterverehrung zu machen. Die Sophistik im ganzen konnte zur Volksreligion folgerichtiger Weise nur die Stellung eines Protagoras und Kritias einnehmen. Wenn selbst die Dinge, die wir sehen, für uns nur das sind, wozu wir sie machen, so muss diess von denen um so mehr gelten, die wir nicht sehen: das Objekt ist auch hier nur das Gegenbild des Subjekts, der Mensch nicht das Geschöpf, sondern der Schöpfer seiner Götter.

Mit der ethischen Lebensansicht der Sophisten steht ihre Rhetorik in einem ähnlichen Zusammenhang, wie ihre Eristik mit der Erkenntnisstheorie. Wie dem, welcher ein objektives Wissen leugnet, nur der Schein des Wissens vor anderen übrig bleibt, so bleibt dem, welcher ein objektives Recht leugnet, nur der Schein des Rechts vor anderen und die Kunst, diesen Schein zu erzeugen. Diese Kunst aber ist die Redekunst[5].

Götterverehrung erschienen sein, welche ja ganz besonders den Erzeugnissen des Feldes gelten sollte; eine Ansicht, die allerdings im Demeter- und Dionysoskult ihre Anhaltspunkte hatte.

1) Wesshalb Cicero und Sextus a. d. a. O. Prodikus zu den Atheisten, in der antiken Bedeutung dieses Wortes, rechnen.

2) Xen. Mem. II, 1, 28.

3) Wie Welcker a. a. O. 521 anzunehmen geneigt ist.

4) Mem. IV, 4, 19 ff. s. o. 1127, 3.

5) So wird die Aufgabe der Rhetorik von dem platonischen Gorgias bestimmt, Gorg. 454 B (vgl. 452 E): die Rhetorik sei die Kunst *ταύτης τῆς πειθοῦς, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις καὶ περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα*, wesshalb sie Sokrates dann 455 A unter Zu-

Denn die Rede war nicht allein unter den damaligen Verhältnissen das wesentlichste Mittel, um im Staate zu Macht und Einfluss zu gelangen, sondern sie ist es überhaupt, durch welche die Ueberlegenheit des Gebildeten über den Ungebildeten sich bewährt. Wo daher der Geistesbildung jener Werth beigelegt wird, welchen | die Sophisten und ihr Zeitalter ihr beilegten, da wird immer auch die Kunst der Rede gepflegt werden, und wo dieser Bildung eine tiefere wissenschaftliche und sittliche Begründung fehlt, da wird nicht blos die Bedeutung der Beredsamkeit überschätzt werden[1]), sondern sie selbst wird sich auch einseitig, mit Vernachlässigung des inneren Gehaltes, auf den augenblicklichen Erfolg und die äussere Form richten. Auch hier wird aber unvermeidlich dasselbe geschehen, wie bei der einseitigen Verwendung der dialektischen Formen zur Eristik. Die Form, der kein entsprechender Inhalt zur Seite steht, wird ein äusserlicher, leerer und unwahrer Formalismus, und je grösser die Fertigkeit ist, mit der dieser Formalismus gehandhabt wird, um so rascher muss sich der Verfall einer Bildung, die auf ihn beschränkt ist, entscheiden.

Durch diese Bemerkungen erklärt sich die Bedeutung und Eigenthümlichkeit der sophistischen Rhetorik. Von den meisten Sophisten ist uns bekannt, und auch von den übrigen lässt sich kaum bezweifeln, dass sie diese Kunst geübt und gelehrt haben, indem sie theils allgemeine Regeln und Theorieen auf-

stimmung des Sophisten definirt als *πειθοῦς δημιουργὸς πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς, περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.* Dass das Wesen der sophistischen Rhetorik damit richtig bezeichnet ist, wird alles folgende darthun; wenn jedoch Doxopater in Aphthon., Rhet. gr. ed. Walz II, 104, diese Definition dem Gorgias selbst beilegt, so hat er diess sicher nur aus unserer Stelle, und ebendaher stammt auch diejenige, welche die anonyme Einleitung zu den *στάσεις* des Hermogenes b. Walz Rhet. gr. VII, 33. Spengel *Συν. T.* 35 aus Plutarch's (des Neuplatonikers) Commentar zum Gorgias als *ὅρος ῥητορικῆς κατὰ Γοργίαν* anführt.

1) Vgl. Plato Phileb. 58 A, wo Protarchus sagt, er habe oft von Gorgias gehört (eine Wendung, mit der eingeführt zu werden scheint, was sich in einer seiner Schriften fand), *ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν· πάντα γὰρ ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων καὶ οὐ διὰ βίας ποιοῖτο* u. s. w.; ähnlich Gorg. 452 E. 456 A ff. *Διαλ. ἠθ.* c. 5. 551 b Mull.

stellten, theils Vorbilder zur Nachahmung, oder auch fertige Redestücke zur unmittelbaren Benützung lieferten[1]); nicht

1) Wir kennen theoretische Werke über rhetorische Gegenstände von Protagoras (s. u. und Frei 187 f.), Prodikus (s. o. 1064, 3), Hippias (s. u. Spengel S. 60), Thrasymachus (m. s. über seine Ἔλεοι Arist. s. el. c. 33. 183 b 22. Rhet. III, 1. 1404 a 13. Plato Phädr. 267 C; nach Suid. u. d. W. und dem Scholiasten z. Aristoph. Vögeln V. 881 hatte er auch eine τέχνη geschrieben, von welcher die Ἔλεοι vielleicht ein Theil sind; s. Spengel 96 ff. Hermann De Thras. 12. Schanz S. 131 f.), Polus (s. o. 1069, 1), Euenus (Plato Phädr. 267 A s. o. 1070, 3). Dass Gorgias eine τέχνη hinterlassen habe, behauptet Diog. VIII, 58 und der von Spengel Συναγ. Τεχν. 82 angeführte Verfasser von Prolegomenen zu Hermogenes; zu den *artium scriptores* rechnet ihn auch Quintil. III, 1, 8. Dionys bemerkt in dem Bruchstück, welches ein Scholiast zu Hermogenes (bei Spengel Σ. Τ. 78) mittheilt: δημηγορικοῖς δὲ ὀλίγοις (Γοργίου περιέτυχον λόγοις) καί τισι καὶ τέχναις. Ders. erwähnt compos. Verb. c. 12, S. 68 R. einer Erörterung des Gorg. περὶ καιροῦ mit dem Beisatz, er sei der erste, welcher darüber geschrieben habe. Spengel a. a. O. 81 f. glaubt dennoch wegen der S. 1111, 2 angeführten aristotelischen Stelle und Cic. Brut. 12, 46, Gorgias die Abfassung einer rednerischen Lehrschrift absprechen zu müssen. Indessen ist (wie Schanz S. 131 richtig erinnert) keine von beiden Stellen entscheidend: Cicero nennt nach Aristoteles Korax und Tisias als die ersten Verfasser rednerischer Kunstlehren, Protagoras und Gorgias als die ersten, welche Reden über Gemeinplätze verfassten, diess schliesst aber nicht aus, dass auch sie Kunstlehren schrieben; aus der Aeusserung in der Schrift gegen die Sophisten scheint allerdings hervorzugehen, dass Aristoteles den Gorgias als Bearbeiter der Rhetorik einem Tisias und Thrasymachus nicht gleichstellte, aber nicht, dass ihm von demselben keine rhetorische Schrift bekannt war. Dagegen weist auch Plato Phädr. 261 B. 267 A mit Bestimmtheit auf technische Ausführungen des Gorg. Dieselben bestanden aber wahrscheinlich nicht in Einer vollständigen Theorie der Redekunst, sondern in Abhandlungen über einzelne Fragen; darauf deutet wenigstens in dem angeführten Bruchstück des Dionys der Ausdruck τέχναι τινές. (So auch Welcker Kl. Schr. II, 456, 176.) — Noch wichtiger, als ihre Lehrschriften, war aber ohne Zweifel das Beispiel und die praktische Anleitung der sophistischen Redner (Protagoras bei Stob. Floril. 29, 80 verwirft gleichsehr die μελέτη ἄνευ τέχνης und die τέχνη ἄνευ μελέτης), und namentlich jene Reden über allgemeine Themata (θέσεις oder *loci communes*, im Unterschied von den besonderen Fällen, um welche sich die gerichtlichen und Staatsreden drehten, den ὑποθέσεις oder *causae;* vgl. Cic. Top. 21, 79. Quintil. III, 5, 5 f. u. a. bei Frei Quaest. Prot. 150 ff., dem ich nur in der Unterscheidung der *theses* von den *loci communes* nicht folgen kann), welche von Protagoras, Gorgias, Thrasymachus, Prodikus erwähnt werden; m. s. Aristoteles b. Cic. Brut. 12, 46. Diog. IX, 53 (Prot. πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις). Quintil. III, 1, 12, und über Thrasymachus im be-

wenige | von ihnen machten die Rhetorik sogar zum Hauptgegenstand ihres Unterrichts [1]. Ihre eigenen Vorträge waren rednerische Schaustücke [2]; neben den Reden, welche sie fertig mitbrachten [3], suchten sie eine Ehre darin, auch unvorbereitet, auf alle möglichen Anfragen, um stattliche Antworten nicht verlegen zu sein [4]; neben der rednerischen Fülle, die ihnen jede beliebige Ausdehnung ihrer Darstellungen erlaubte, rühmten sie sich auch der Kunst, ihre Meinung in den kürzesten Ausdruck zusammenzudrängen [5]; neben der selbstän-

sondern Suid. u. d. W., welcher dem Chalcedonier *ἀφορμαὶ ῥητορικαί*, nach Welcker's Vermuthung (Kl. Schr. II, 457) mit den von Plutarch Sympos. I, 2, 3, 3 citirten *ὑπερβάλλοντες* identisch, beilegt, und Athen. X, 416 a, der etwas aus seinen Proömien mittheilt. Dass nur Quintilian dem Prodikus die Bearbeitung von Gemeinplätzen zuschreibt, lässt vermuthen, er habe nicht in derselben Weise, wie die drei andern, Gemeinplätze zum Zweck des Unterrichts ausgeführt; im weitern Sinn konnten aber Reden, wie die oben (S. 1123 f.) von ihm erwähnten, und ebenso der Vortrag des Hippias (s. a. a. O.), auch zu den Gemeinplätzen gerechnet werden. Die Benützung solcher Gemeinplätze war schon bei Gorgias eine sehr mechanische, s. o. 1111, 2.

1) M. vgl. hierüber ausser dem folgenden S. 1069. 1122, 2.

2) *Ἐπίδειξις, ἐπιδείκνυσθαι* sind bekanntlich die stehenden Ausdrücke dafür; m. vgl. beispielshalber Plato Gorg. Anf. Protag. 320 C. 347 A.

3) Wie der Herakles des Prodikus, die Prunkreden des Hippias, Prot. 347 A und oben 1067, 1, die Reden des Gorgias (s. o. 1058, 6. 1060, 1), namentlich die berühmte olympische, u. a.

4) Als der erste, welcher in solchen Stegreifreden seine Kunst zeigte, wird Gorgias bezeichnet; Plato Gorg. 447 C: *καὶ γὰρ αὐτῷ ἓν τοῦτ᾽ ἦν τῆς ἐπιδείξεως· ἐκέλευε γοῦν νῦν δὴ ἐρωτᾶν ὅ τι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.* Das gleiche Meno 70 B. Cic. De orat. I, 22, 103: *quod primum ferunt Leontinum fecisse Gorgiam: qui permagnum quiddam suscipere ac profiteri videbatur, cum se ad omnia, de quibus quisque audire vellet, esse paratum denuntiaret.* Ebd. III, 32, 129 (woher Valer. VIII, 15, ext. 2). Fin. II, 1, 1. Quintil. Inst. II, 21, 21. Philostr. v. Soph. 482 lässt ihn, gewiss nur aus Missverständniss, im Theater in Athen so auftreten. Vgl. Foss 45. Aehnliches über Hippias oben S. 1065 unt.

5) So Protagoras bei Plato Prot. 329 B. 334 E ff., wo es von ihm heisst: *ὅτι σὺ οἷός τ᾽ εἶ καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλον διδάξαι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μακρὰ λέγειν ἐὰν βούλῃ, οὕτως, ὥστε τὸν λόγον μηδέποτε ἐπιλιπεῖν, καὶ αὖ βραχέα οὕτως, ὥστε μηδένα σου ἐν βραχυτέροις εἰπεῖν.* Das gleiche sagt der Phädrus 267 B von Gorgias und Tisias (*συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνεῦρον*), und er selbst Gorg. 449 C: *καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἕν ἐστιν ὧν φημι, μηδέν᾽ ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν*, worauf ihn Sokrates, ebenso, wie Prot. 335 A u. ö. den Protagoras,

digen Erörterung betrachteten sie auch die Erklärung der Dichter als einen Theil ihrer Aufgabe[1]; neben der direkten Auseinandersetzung ihrer Gedanken verwandten sie auch die geschichtliche Einkleidung derselben, den Mythus, zum Schmuck ihrer Darstellung[2]; neben dem grossen und werthvollen fanden sie es geistreich, | zur Abwechslung auch wohl das geringe, alltägliche und unerfreuliche zu lobpreisen, das grosse herabzusetzen[3]. Den höchsten Triumph dieser Kunst hatte

ersucht, sich ihm gegenüber der Brachylogie zu bedienen. Dabei machte er es sich aber, was die Makrologie betrifft, nach Arist. Rhet. III, 17. 1418 a 34 ziemlich leicht, indem er alles mit seinem Thema verwandte ausführlich hereinzog; ähnlich sein Schüler Lykophron b. Arist. soph. el. 15. 174 b 32 und Alex. z. d. St. Schol. in Arist. 310 a 12. (Dass der Redner sowohl kurz als ausführlich müsse sprechen können, verlangen auch die *Διαλέξεις* c. 5. 551 b m. Mull.) Hippias seinerseits macht im Protagoras 337 E f. Sokrates und Protagoras den vermittelnden Vorschlag, jener solle nicht streng auf der dialogischen Kürze bestehen, und dieser seine Beredsamkeit so weit im Zaum halten, dass seine Reden das Mittelmass nicht übersteigen, und Prodikus wird im Phädrus 267 B darüber verspottet, dass er, mit Hippias einverstanden, sich viel damit gewusst habe, *μόνος αὐτὸς εὑρηκέναι ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων, ἀλλὰ μετρίων.*

1) Plato Prot. 338 E: *ἡγοῦμαι, ἔφη* [*Πρωτ.*], *ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστι δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ᾽ εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς καὶ ἃ μή, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι*, worauf die bekannte Verhandlung über das simonideische Gedicht folgt. Aehnlich hat Hippias am Anfang des kleineren Hippias über Homer und andere Dichter gehandelt. Isokrates freilich (Panath. 18. 33) meint mit den Sophisten, die von eigenen Gedanken entblösst im Lyceum über Homer und Hesiod schwatzen, wahrscheinlich einen Gegner aus der platonischen Schule, Aristoteles.

2) So Protagoras in dem bekannten Mythus, Prodikus in seinem Herakles, Hippias in dem S. 1123, 3 erwähnten Vortrag, Gorgias in der Helena und dem Palamedes.

3) So erwähnen Plato Symp. 177 B und Isokr. Hel. 12 Lobreden auf das Salz und die *βομβυλιοί* (Hummeln, auch ein Trinkgefäss heisst so); Alcidamas schrieb nach Menander *π. ἐπιδεικτ.* Rhet. gr. IX, 163. Tzetz. Chil. XI, 746 f. ein Lob des Todes und ein Lob der Armuth, und von Polykrates, dessen Redekunst der sophistischen jedenfalls nahe verwandt ist, kennen wir Lobreden auf Busiris und Klytämnestra und eine Anklage gegen Sokrates (Isokr. Bus. 4. Quintil. II, 17, 4 Th. II a, 192, 7), ein Lob der Mäuse (Arist. Rhet. II, 24. 1401 b 15), der Töpfe und der Steinchen (Alex. *π. ἀφορμ. ῥητ.* Rhet. gr. IX, 334 W. III, 3 Sp.). Ebendahin gehört Isokrates' Busiris.

schon Protagoras darin gefunden, dass sie im Stande sei, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, das unwahrscheinliche als wahrscheinlich darzustellen[1]); und in ähnlichem |

1) Dass Prot. seinen Schülern versprochen habe, sie zu lehren, wie man den ἥττων λόγος zum κρείττων machen könne, bezeugt Arist. Rhet. II, 24 Schl. Nachdem er nämlich hier von den Kunstgriffen gesprochen hat, durch welche das unwahrscheinliche wahrscheinlich gemacht werden kann, fügt er bei: *καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα. ψεῦδός τε γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκὸς, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ.* Es liegt am Tage, dass Arist. hiemit jenes Versprechen als ein von Protagoras selbst thatsächlich gegebenes bezeichnet, und nicht blos (wie Grote H. of Gr. VIII, 495 die Sache darstellt) sein eigenes Urtheil über die Rhetorik ausspricht, dass daher Gellius N. A. V, 3, 7 vollkommen mit ihm übereinstimmt, wenn er sagt: *pollicebatur se id docere, quanam verborum industria causa infirmior fieret fortior, quam rem graece ita dicebat: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.* (Ebenso Steph. Byz. Ἄβδηρα unter Berufung auf Eudoxus, und der Scholiast zu den Wolken V. 113 vgl. Frei Qu. Prot. 142 f.) Zugleich ergibt sich auch aus diesen Stellen der Sinn jenes Versprechens: der ἥττων λόγος ist die den Gründen, und somit dem Rechte nach schwächere Sache, welche durch die Kunst des Redners zur stärkeren gemacht werden soll; und es ist insofern nicht aus der Luft gegriffen, wenn Xenoph. Oec. 11, 25 den protagorischen Ausdruck erläutert: *τὸ ψεῦδος ἀληθὲς ποιεῖν*, ebenso Isokr. *π. ἀντιδόσ.* 15. 30: *ψευδόμενον τἀληθῆ λέγοντος ἐπικρατεῖν* und: *παρὰ τὸ δίκαιον ἐν τοῖς ἀγῶσι πλεονεκτεῖν*, ja nicht einmal, wenn Aristophanes in den Wolken 98 f. 112 ff. 882 f. 889 ff. mit boshafter Deutlichkeit aus dem ἥττων λόγος einen ἄδικος λ. macht: Prot. kündigte freilich nicht mit ausdrücklichen Worten an, dass er die Kunst lehren wolle, der ungerechten Sache zum Sieg zu verhelfen, aber er versprach doch, dass man bei ihm lernen könne, jeder beliebigen Sache zum Sieg zu verhelfen, auch wenn er ihr an sich nicht gebührte. In der Folge wird das gleiche noch vielen anderen nachgesagt: Aristophanes beschuldigt den Sokrates, wie der Meteorosophie, so auch der Kunst, den ἥττων λόγος zum κρείττων zu machen; bei Plato bezeichnet Sokrates diese Anschuldigung, indem er sich gegen sie vertheidigt (Apol. 18 B. 19 B), zugleich als einen landläufigen Anklagepunkt gegen alle Philosophen (a. a. O. 23 D: *τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*), und noch Isokrates hat a. a. O. den gleichen Vorwurf abzuwehren. Nur kann man daraus, dass er andern mit Unrecht gemacht wurde, nicht schliessen, er sei auch Protagoras mit Unrecht gemacht worden. Grote folgert doch auch nicht aus Apol. 26 D, dass Anaxagoras nicht gelehrt habe, was dort Sokrates zugeschoben wird.

Sinn sagt Plato[1]) von Gorgias, er habe die Entdeckung gemacht, dass am Schein mehr liege, als an der Wahrheit, und er habe es verstanden, durch seine Reden das grosse klein, und das kleine gross erscheinen zu lassen. Je gleichgültiger sich aber so der Redner gegen den Inhalt verhielt, um so höher mussten die technischen Hülfsmittel der Sprache und der Darstellung im Werth steigen. Diese sind es daher, um welche sich die rhetorischen Anweisungen der Sophisten fast ausschliesslich drehten, wie diess gleichzeitig auch ausser Zusammenhang mit philosophischen Ansichten in der sicilischen Rednerschule des Korax und Tisias geschah[2]). Mit dem Grammatischen und Lexikalischen der Sprache beschäftigten sich Protagoras und Prodikus, welche dadurch die ersten Begründer einer wissenschaftlichen Sprachforschung bei den Griechen geworden sind[3]). Protagoras[4]) unterschied, ohne Zweifel zuerst, die drei Geschlechter der Hauptwörter[5]), die Zeiten der Zeitwörter[6]), und | die Arten der Sätze[7]); er gab überhaupt Anleitung zum richtigen Gebrauch der Sprache[8]).

1) Phädr. 267 A vgl. Gorg. 456 A ff. 455 A (s. S. 1135, 5. 1144, 1). Einer ähnlichen Aussage eines Ungenannten über Prodikus und Hippias bei Spengel Συναγ. τέχν. 213 (Rhet. gr. v. Walz VII, 9) legt Welcker a. a. O. 450 mit Recht kein Gewicht bei.

2) S. Spengel a. a. O. 22—39.

3) M. vgl. zum folgenden auch Lersch Die Sprachphilosophie der Alten I, 15 ff. Alberti Philologus XI, (1856) 699 f.

4) Ueber ihn Frei 130 ff. Spengel 40 ff. Schanz 141 f.

5) Arist. Rhet. III, 5. 1407 b 6. Dabei bemerkte er, dass die Sprache manches als männlich behandle, was eigentlich weiblich sein sollte (Ders. soph. el. c. 14 Anf., von Alex. z. d. St., Schol. 308 a 32, nur wiederholt; s. o. 1117, 2); Aristophanes, der in den Wolken dieses, wie anderes, von Protagoras auf Sokrates überträgt, nimmt davon V. 651 ff. Veranlassung zu vielen Scherzen.

6) μέρη χρόνου Diog. IX, 52.

7) εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή Diog. IX, 53. Da Quintil. Inst. III, 4, 10 dieser Eintheilung in dem Abschnitt über die Gattungen der Reden (Staatsreden, Gerichtsreden u. s. f.) erwähnt, vermuthet Spengel S. 44, dass sie sich nicht auf die grammatische Form der Sätze, sondern auf den rednerischen Charakter der Vorträge und ihrer Theile beziehe; dass sie jedoch zunächst grammatischer Art ist, erhellt aus der Angabe (Arist. Poët. c. 19. 1456 b 15), Prot. habe Homer getadelt, dass er die Ilias statt einer Bitte in dem μῆνιν ἄειδε mit einem Befehl an die Muse beginne.

8) Plato Phädr. 267 C: Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι

Prodikus ist durch die Unterscheidung sinnverwandter Wörter bekannt, die er in einem eigenen Vortrag[1]) gegen hohes Honorar lehrte; der reichliche Scherz, welchen Plato über diese Entdeckung ausgiesst[2]), lässt | vermuthen, dass er seine, ihrer Abzweckung nach recht verdienstlichen, Unterscheidungen und Definitionen nicht ohne Selbstgefälligkeit und vielfach wohl auch am unrechten Ort anbrachte. Auch Hippias gab Regeln über die Behandlung der Sprache[3]), die sich aber auf das Silbenmass und den Wohlklang beschränkt haben mögen. Die

τοιαῦτ᾽ ἄττα; — *Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά.* Vgl. Krat. 391 C: *διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων* (die *ὀνόματα*, überhaupt die Sprache), *ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου.* Aus diesen Stellen, denen wir Prot. 339 A. Plut. Per. c. 36 beifügen können, und aus Aristoph. a. a. O. wird mit Recht geschlossen, dass sich Prot. bei diesen Erörterungen der Ausdrücke *ὀρθὸς, ὀρθότης* zu bedienen pflegte. Dagegen wird bei Themist. or. XXIII, 289 D die *ὀρθοέπεια* und *ὀρθοῤῥημοσύνη* nicht (wie Lersch S. 18 angibt) Protagoras, sondern Prodikus zugeschrieben.

1) Die Fünfzigdrachmenrede *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*, deren schon S. 1061, 5 erwähnt wurde. Dass nicht die Frage, ob die Sprache *φύσει* oder *νόμῳ* sei, sondern die über den richtigen Gebrauch der Wörter und den Unterschied zwischen anscheinend gleichbedeutenden Ausdrücken den Gegenstand dieser Rede bildete, glaube ich trotz der entgegengesetzten Ansicht von Lersch (a. a. O. 16) mit Welcker (S. 453) und den meisten schon wegen Plato Euthyd. 277 E annehmen zu müssen. Das *διαιρεῖν περὶ ὀνομάτων* Charmid. 163 D vollends lässt sich nur auf jene Wortunterscheidungen beziehen; und sollte auch Prodikus die Aufstellung seiner Regeln mit der gleichen Behauptung begründet haben, welche Plato Krat. 383 A Kratylus beilegt: *ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν*, so würden wir doch den Hauptinhalt jenes Vortrags, der offenbar die Quintessenz der ganzen prodiceïschen Sprachwissenschaft enthielt, nur in dem suchen können, was von den Leistungen unseres Sophisten auf diesem Gebiete allein erwähnt wird, der *διαίρεσις ὀνομάτων*.

2) M. vgl. über diese Wortkunde, ohne die er (Welcker 454) „bei Plato niemals spricht, und kaum erwähnt wird", Prot. 337 A ff. 339 E ff. 340 E. Meno 75 E. Krat. 384 B. Euthyd. 277 E ff. Charm. 163 A. D. Lach. 197 D. Besonders die erste von diesen Stellen persifflirt die Weise des Sophisten mit der heitersten Uebertreibung. Weiter vgl. Arist. Top. II, 6. 112 b 22. Prantl Gesch. d. Log. I, 16.

3) *περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν καὶ γραμμάτων ὀρθότητος*, Plato Hipp. min. 368 D; *π. γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*, Hipp. maj. 285 C. Aus Xen. Mem. IV, 4, 7 dagegen kann man nichts schliessen; was Mähly a. a. O. XVI, 39. Alberti a. a. O. 701 und andere darin finden, ist viel zu gesucht: die Frage ist die ganz einfache, aus wie vielen und was für Buchstaben das Wort *Σωκράτης* bestehe.

Reden des Protagoras scheinen sich nach der Art, wie ihn Plato sprechen lässt, neben vorherrschender Klarheit und Ungezwungenheit des Ausdrucks durch eine gefällige Würde, eine bequeme Fülle und eine leichte dichterische Färbung empfohlen zu haben, wenn sie auch wohl nicht selten zu gedehnt waren[1]. Prodikus bediente sich, wenn wir aus der Erzählung bei Xenophon schliessen dürfen[2], einer gewählten Sprache, bei der die feineren Unterschiede der Wörter sorgfältig beachtet wurden, die aber allem nach nicht sehr kräftig und von den Verirrungen, welche Plato an ihr tadelt, nicht frei war. Hippias scheint den Prunk auch in seiner Darstellung nicht verschmäht zu haben, Plato wenigstens charakterisirt ihn in der kurzen Probe, die er gibt[3], durch übermässigen Wortschwall und häufige Metaphern. Dass er seinen Reden durch die stoffliche Mannigfaltigkeit ihres Inhalts einen besonderen Reiz zu geben suchte, lässt sich von dem kenntnissreichen und auf die Vielseitigkeit seines Wissens eiteln Mann erwarten; | um so erwünschter mochte ihm seine Gedächtnisskunst, zunächst als Hülfsmittel für den rednerischen Vortrag sein[4]. Den grössten Ruhm und den bedeutendsten Einfluss auf den griechischen Stil gewann Gorgias[5]. Witzig und geistreich, wie dieser Mann war, wusste er den reichen Bilderschmuck, die Wort- und Gedankenspiele der sicilischen Redekunst mit dem glänzendsten Erfolg in das eigentliche Griechenland zu verpflanzen. Gerade an ihm und seiner Schule lässt

1) Die σεμνότης seiner Darstellung bemerkt auch Philostr. v. Soph. I, 10 Schl. freilich wohl nur nach Plato, die κυριολεξία Hermias in Phädr. 192 ob. Nach dem Bruchstück bei Plut. consol. ad. Apoll. 33 bediente er sich seines heimischen Dialekts, wie Demokrit, Herodot und Hippokrates.

2) Dass wir dazu ein Recht haben, wiewohl die xenophontische Darstellung nicht wörtlich getreu ist (Mem. II, 1, 34), zeigt Spengel 57 f.

3) Prot. 337 C ff. vgl. Hipp. maj. 286 A, im übrigen fehlt den beiden Hippias diese Mimik.

4) Ueber diese Kunst, sowie über die Vielwisserei des Hippias vgl. S. 1066, 2; über die Mnemonik im besondern Mähly XVI, 40 f. Proben derselben in den Διαλέξεις c. 5 Schl.

5) S. S. 1058. Ueber den Charakter der gorgianischen Beredsamkeit handelt Geel 62 ff., und gründlicher Schönborn De auth. declamat. Gorg. 15 ff. Spengel 63 ff. Foss 50 ff. Susemihl Jahrb. f. Philol. 1877, 793 ff. Blass Att. Bereds. I, 62 ff.

sich aber auch die schwache Seite dieser Rhetorik am deutlichsten nachweisen. Die Gewandtheit, mit der Gorgias seine Vorträge dem Gegenstand und den Umständen anzupassen, mit Scherz und Ernst je nach Bedürfniss zu wechseln, dem bekannten einen neuen Reiz zu geben, das auffallende ungewohnter Behauptungen zu mildern wusste[1]), der Schmuck und Glanz, den er der Rede durch überraschende und emphatische Wendungen, durch gehobenen, an's Dichterische anstreifenden Ausdruck, durch zierliche Redefiguren, rhythmische Wortfügung und symmetrisch gegliederte Satzbildung verschaffte[2]),

1) Plato sagt im Phädrus (s. o. 1141, 1) von ihm und Tisias: *τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς*, Arist. Rhet. III, 18. 1419 b 3 führt von ihm die Regel an: *δεῖν τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ*, und nach Dionys. (s. o. 1137 m.) war er der erste, welcher über die Beachtung der Verhältnisse durch den Redner (*περὶ καιροῦ*) schrieb, wenn auch nach der Ansicht des Kritikers nicht befriedigend.

2) Arist. Rhet. III, 1. 1404 a 25: *ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο ἡ λέξις, οἷον ἡ Γοργίου.* Dionys. ep. ad Pomp. 764: *τὸν ὄγκον τῆς ποιητικῆς παρασκευῆς.* De vi dic. Dem. 963: *Θουκυδίδου καὶ Γοργίου τὴν μεγαλοπρέπειαν καὶ σεμνότητα καὶ καλλιλογίαν.* Vgl. ebd. 968. ep. ad Pomp. 762. Diodor XII, 53: als G. nach Athen kam, *τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους* (ähnlich Dion. jud. de Lys. 458)... *πρῶτος γὰρ ἐχρήσατο τῆς λέξεως σχηματισμοῖς περιττοτέροις καὶ τῇ φιλοτεχνίᾳ διαφέρουσιν, ἀντιθέτοις καὶ ἰσοκώλοις καὶ παρίσοις καὶ ὁμοιοτελεύτοις καί τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἃ τότε μὲν διὰ τὸ ξένον τῆς κατασκευῆς ἀποδοχῆς ἠξιοῦτο, νῦν δὲ περιεργίαν ἔχειν δοκεῖ καὶ φαίνεται καταγέλαστον πλεονάκις καὶ κατακόρως τιθέμενον.* Philostr. v. Soph. I, 9, 1 (vgl. ep. 73 [13], 3) *ὁρμῆς τε γὰρ τοῖς σοφισταῖς ἦρξε καὶ παραδοξολογίας καὶ πνεύματος καὶ τοῦ τὰ μεγάλα μεγάλως ἑρμηνεύειν, ἀποστάσεών τε* (die emphatische Unterbrechung der Rede durch einen neuen Satzanfang; s. Frei Rh. Mus. VII, 543 ff.) *καὶ προςβολῶν* (wohl ähnlicher Art, s. Foss 52) *ὑφ' ὧν ὁ λόγος ἡδίων ἑαυτοῦ γίνεται καὶ σοβαρώτερος*, wesshalb ihn Phil. übertreibend mit Aeschylus vergleicht. Als Redefiguren, die Gorgias erfunden, d. h. die er zuerst mit Bewusstsein und Absicht angewandt habe, werden namentlich genannt: die *πάρισα* oder *παρισώσεις* (*paria paribus adjuncta*, die Wiederholung derselben Ausdrücke, die Gleichheit des syntaktischen Baus und der Glieder in zwei Sätzen), die *παρόμοια* oder *παρομοιώσεις* (das Spiel mit ähnlich lautenden Wörtern, die *ὁμοιοτέλευτα* und *ὁμοιοκάταρκτα*) und die Antithesen; vgl. Cic. Orat. 12, 38 ff. 52, 175. 49, 165. Dionys. ep. II. ad Anm. S. 792. 808. jud. de Thuc. 869. De vi dic. Dem. 963. 1014. 1033. Arist. Rhet. III, 9. 1410 a 22 ff. Die Figuren, welche Diodor a. a. O. aufzählt, sind hierin

wird auch von solchen anerkannt, die im übrigen | nicht allzu günstig über ihn urtheilen. Zugleich sind aber auch die späteren Kunstrichter darüber einig, dass er und seine Schüler in der Anwendung dieser Hülfsmittel die Grenze des guten Geschmacks weit überschritten. Ihre Darstellungen waren mit ungewöhnlichen Ausdrücken, mit Tropen und Metaphern, mit prunkenden Beiwörtern und Synonymen, mit künstlich gedrechselten Antithesen, mit Wortspielen und Gleichklängen überladen[1]), ihr Stil bewegte sich mit ermüdender Symmetrie in kleinen, zweigliedrig geordneten Sätzen, die Gedanken standen zu dem Aufwand an rhetorischen Mitteln in keinem Verhältniss, und die ganze Manier konnte auf den reineren Geschmack der Folgezeit nur den Eindruck des Gezierten und Frostigen machen[2]). Einen richtigeren Weg schlug

enthalten, die *ἀποστάσεις* und *προςβολαὶ*, welche Philostratus nennt, hat Gorgias vielleicht angewendet, ohne ausdrückliche Regeln darüber zu geben; keinenfalls kann man aus Arist. a. a. O. schliessen, dass er sie nicht gekannt habe, denn dort handelt es sich nur um die Figuren, welche aus dem Verhältniss der Satztheile entstehen. Mit den scharf zugespitzten Antithesen und den gleichgliedrigen Sätzen war dann unmittelbar auch der Rhythmus gegeben, wie Cicero a. d. a. O. bemerkt. — Aehnliche Künste legt Plato dem Polus bei, Phädr. 267 C: *τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνείων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας;* (über die Stelle selbst, deren Text etwas verdorben scheint, und über den darin erwähnten Rhetor Licymnius s. m. Spengel 84 ff. Schanz S. 134 f. Blass Att. Bereds. I, 85 f.) Ebendahin gehört, was der Phädrus 267 A über Euenus bemerkt.

1) Wesshalb Arist. Rhet. III, 3. 1406 a 18 von Alcidamas sagt, die Epitheten seien bei ihm nicht eine Würze (*ἥδυσμα*) der Rede, sondern die Hauptkost (*ἔδεσμα*).

2) Reichliche Belege zu dem obigen finden sich ausser den erhaltenen Schriften des Rhetors, namentlich dem Bruchstück des Epitaphios, (s. o. 1060, 1) in der unübertrefflichen platonischen Nachbildung gorgianischer Redekunst, Symp. 194 E ff. vgl. 198 B ff., und in den häufigen, durch Beispiele unterstützten Urtheilen der Alten; m. s. was S. 1144, 2 angeführt wurde, ferner Plato Phädr. 267 A. C. Gorg. 467 B. 448 C (wozu die Scholien bei Spengel S. 87 zu vgl.). Xenoph. conv. 2, 26. Arist. Rhet. III, 3 (das ganze Kap.). Denselben Rhet. II, 19. 24. 1392 b 8. 1402 a 10. Eth. VI, 4. 1140 a 19 über Agathon (von dem auch die Fragmente bei Athen. V, 185 a. 211 e. XIII, 584 a zu vergleichen sind). Dionys. Jud. d. Lys. 458. Jud. d. Isaeo 625. De vi dic. in Dem. 963. 1033. Longin *π. ὕψ.* c. 3, 2. Hermog. *π. ἰδ.* II, 9. Rhet. gr. III, 362. (II, 398 Speng.) Planud.

Thrasymachus ein. | THEOPHRAST rühmt von ihm[1]), er habe zuerst die mittlere Redegattung aufgebracht, indem er die Nüchternheit der gewöhnlichen Sprache durch reicheren Schmuck belebte, ohne doch darum in die Uebertreibungen der gorgianischen Schule zu verfallen; auch DIONYS[2]) gesteht seiner Darstellung diesen Vorzug zu, und aus anderweitigen Nachrichten sehen wir, dass er die Rhetorik mit wohlberechneten Vorschriften über die Art, wie auf das Gemüth und die Affekte der Zuhörer zu wirken sei[3]), und mit Erörterungen über den Satzbau[4]), das Silbenmass[5]) und den äusseren Vortrag[6]) bereicherte[7]). Nichtsdestoweniger | können wir PLATO[8]) und ARISTOTELES[9]) nicht Unrecht geben, wenn sie auch hier die rechte Gründlichkeit vermissen. Es handelt sich bei ihm, wie

in Hermog. ebd. V, 444. 446. 499. 514 f. DEMETR. De interpret. c. 12. 15. 29, ebd. IX, 8. 10. 18. (III, 263. 264. 268 Sp.) DOXOPATER in Aphth. ebd. II, 32. 240. JOSEPH. Rhacendyt. Synops. c. 15 Schl. ebd. III, 562. 521. Jo. SICEL. in Hermog. ebd. VI, 197. SUID. Γοργ. SYNES. ep. 82. 133 (τὶ ψυχρὸν καὶ Γοργιαῖον). QUINTIL. IX, 3, 74. Hieher gehören auch die Apophthegmen bei PLUT. aud. po. c. 1, S. 15 (glor. Ath. c. 5). Cimon c. 10. Mul. virt. 1, S. 242 E. Qu. conv. VIII, 7, 2, 4 und was ALEX. Top. 426, 7 (Schol. 287 b 16) von Lykophron, PHILOSTR. ep. 73, 3 von Aeschines anführt.

1) Bei DIONYS. jud. Lys. 464. De vi dic. Dem. 958. Dion. selbst hält Lysias für den ersten, der die mittlere Redegattung aufbrachte; mit Recht folgt aber SPENGEL 94 f. und HERMANN De Thrasym. 10 Theophrast.

2) A. d. a. O., und jud. de Isaeo 627. Doch bemerkt Dion., die Darstellung des Thras. habe seiner Absicht nur theilweise entsprochen, und CIC. Orat. 12, 39 tadelt seine kleinen versartigen Sätze. Ein grösseres Bruchstück des Thras. theilt DION. De Demosth. a. a. O. mit, ein kleineres CLEMENS Strom. VI, 624 C.

3) PLATO Phädr. 267 C; über seine Ἔλεοι oben S. 1137, 1.

4) SUID. u. d. W.: πρῶτος περίοδον καὶ κῶλον κατέδειξε.

5) ARIST. Rhet. III, 8. 1409 a 1. CIC. Orator. 52, 175. QUINTIL. IX, 4, 87.

6) ARIST. Rhet. III, 1. 1404 a 13.

7) Eingehender bespricht jetzt BLASS Att. Bereds. I, 250 ff. seine Rhetorik.

8) Phädr. 267 C. 269 A. D. 271 A.

9) ARIST. Rhet. III, 1. 1354 a 11 ff., wo Thras. zwar nicht genannt, aber in die allgemeinen Aeusserungen des Philosophen über seine Vorgänger um so gewisser miteingeschlossen ist, da er ausdrücklich von den Künsten redet, in denen jener seine besondere Stärke hatte, der διαβολή, ὀργή, ἔλεος u. s. w., wie SPENGEL S. 96 richtig bemerkt.

bei den andern, doch immer nur um die technische Ausbildung des Redners, an eine tiefere Begründung seiner Kunst durch die Psychologie und die Logik, wie sie jene mit Recht fordern, wird nicht gedacht. Die Sophistik bleibt auch hierin ihrem Charakter getreu; nachdem sie den Glauben an eine objektive Wahrheit zerstört, und der Wissenschaft, welcher es um die Sache zu thun ist, entsagt hat, bleibt ihr als einziges Ziel ihres Unterrichts eine formale Gewandtheit, der sie weder eine wissenschaftliche Grundlage noch eine höhere sittliche Bedeutung zu geben weiss.

6. Der Werth und die geschichtliche Bedeutung der Sophistik. Die verschiedenen Richtungen innerhalb derselben.

Wenn wir es versuchen, uns über den Charakter und die geschichtliche Stellung der Sophisten ein allgemeines Urtheil zu bilden, so tritt dem zunächst das Bedenken entgegen, dass ursprünglich nicht blos Lehrer in verschiedenen Fächern, sondern auch Männer von verschiedener Denkweise Sophisten genannt wurden. Was berechtigt uns, aus dieser Zahl einzelne herauszugreifen und sie im Unterschied von allen andern ausschliesslich als Sophisten zu bezeichnen, von „der Sophistik“ als einer bestimmten Lehre oder Geistesrichtung zu reden, während es doch gar keine bestimmten Lehrsätze oder Methoden gab, zu denen alle, die man Sophisten nennt, sich bekannt hätten? Diesem Einwurf hat in neuerer Zeit bekanntlich Grote[1]) ein grosses Gewicht beigelegt. Die Sophisten, bemerkt er, seien nicht eine Schule gewesen, sondern ein Stand, in dessen Mitgliedern die verschiedensten Ansichten und Charaktere vertreten waren, und wenn man einen Athener zur Zeit des peloponnesischen Kriegs nach den berühmtesten Sophisten seiner Heimath gefragt hätte, |so würde er unfehlbar Sokrates in erster Reihe genannt haben. Indessen folgt daraus zunächst doch nur, dass der Name der Sophisten in unserem Sprachgebrauch eine engere Bedeutung erhalten hat, als ihm ursprünglich zukam; für unerlaubt dürfte man diess aber nur dann halten, wenn sich keine gemeinsame Eigen-

1) H. of Gr. VIII, 505 ff. 483.

thümlichkeit aufzeigen liesse, welche diesem Namen in seiner jetzigen Bedeutung entspräche. Diess ist jedoch nicht der Fall. Sind auch die Männer, welche wir zu den Sophisten zu rechnen pflegen, durch keine gemeinschaftlichen, von ihnen allen anerkannten Lehrsätze mit einander verbunden, so lässt sich doch eine Gleichartigkeit ihres Charakters nicht verkennen; und diese Gleichartigkeit zeigt sich nicht blos in ihrem Auftreten als Lehrer, sondern auch in der ganzen Stellung, welche sie sich zu der Wissenschaft ihrer Zeit gaben, in ihrer Abkehr von der physikalischen und überhaupt von aller blos theoretischen Forschung, in der Beschränkung auf die praktisch nützlichen Fertigkeiten, in der Skepsis, zu welcher die meisten und bedeutendsten von ihnen sich ausdrücklich bekennen, in der Disputirkunst, deren Uebung und Einübung gleichfalls von den meisten bezeugt wird, in der formal technischen Behandlung der Rhetorik, in der freien Kritik und der naturalistischen Erklärung des Götterglaubens, in den Ansichten über Recht und Sitte, deren Keime schon die protagorische und gorgianische Skepsis ausstreut, wenn sie selbst auch erst in der Folge bestimmter zum Vorschein kommen. Finden sich auch nicht alle diese Züge bei allen einzelnen Sophisten, so findet sich doch ein Theil derselben bei jedem, und sie alle liegen so sehr in der gleichen Richtung, dass wir die individuelle Verschiedenheit unter jenen Männern zwar nicht übersehen dürfen, darum aber doch sie alle als die Vertreter derselben Bildungsform zu betrachten berechtigt sind.

Wie ist nun aber über den Werth, den Charakter und die geschichtliche Bedeutung dieser Erscheinung zu urtheilen?

Erwägt man alles befremdende und verkehrte, was der Sophistik anhaftet, so könnte man der Ansicht beizutreten geneigt sein, welche früher ganz allgemein war, und der es auch in neuerer Zeit an Vertheidigern nicht gefehlt hat[1]), dass die-

1) Z. B. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 70 ff. Brandis I, 516, besonders aber Ritter I, 575 ff. 628. Vorr. z. 2. Aufl. XIV ff. und Baumhauer in der S. 1038, 2 genannten Schrift. Aehnlich noch Waddington Séances et Travaux de l' Acad. d. sci. morales CV (1876), 105. Milder beurtheilt Brandis Gesch. d. Entw. I, 217 f. die Sophistik.

selbe | schlechthin nichts anderes sei, als eine Entartung und Verirrung, eine von allem wissenschaftlichen Ernst und allem Sinn für Wahrheit entblösste, aus den niedrigsten Triebfedern entsprungene Verkehrung der Philosophie in leere Scheinweisheit und feile Disputirkunst, die systematisirte Unsittlichkeit und Frivolität. Nichtsdestoweniger ist es ein unverkennbarer Fortschritt des geschichtlichen Verständnisses, dass man in neuerer Zeit angefangen hat, diese Vorstellung zu verlassen, und die Sophisten nicht blos von ungerechten Anschuldigungen zu befreien, sondern auch in dem, was wirklich einseitig und verkehrt an ihnen ist, eine ursprünglich berechtigte Grundlage und ein natürliches Erzeugniss der geschichtlichen Entwicklung zu erkennen [1]). Schon der unermessliche Einfluss dieser Männer, und die hohe Berühmtheit, welche manchen derselben auch von ihren Gegnern bezeugt wird, müsste uns abhalten, sie für die leeren Schwätzer und die eiteln Scheinphilosophen zu erklären, für die man sie sonst ansah. Denn was man auch von der Schlechtigkeit einer entarteten Zeit sagen mag, die eben wegen ihrer eigenen Gehalt- und Gesinnungslosigkeit in den Sophisten ihren entsprechendsten Ausdruck erkannt habe: wer in irgend einer Periode der Geschichte, und wäre es die verdorbenste, das Losungswort der Zeit | ausspricht und an die Spitze der gei-

1) Nachdem schon Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 175 ff. die Verdienste der Sophisten um die Verbreitung von Bildung und Kenntnissen anerkannt hatte, war es zuerst Hegel (Gesch. d. Phil. II, 3 ff.), der ein tieferes Verständniss der Sophistik und ihrer geschichtlichen Stellung anbahnte; diese Erörterungen ergänzte Hermann (s. o. 1038, 2) mit gelehrten Nachweisungen, durch welche namentlich die kulturgeschichtliche Bedeutung der Sophistik und ihr Zusammenhang mit ihrer Zeit in's Licht gestellt wird; weiter vgl. m. Wendt zu Tennemann I, 459 ff. Marbach Gesch. d. Phil. I, 152. 157. Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant, I, 144 ff. Schwegler Gesch. d. Phil. 21 ff. (etwas ungünstiger Griech. Phil. 106 ff.) Haym Allg. Encykl. Sect. III, B. XXIV, 39 f. Ueberweg Grundr. I, § 27. Am entschiedensten, aber nicht ohne apologetische Einseitigkeit, haben Grote und Lewes in ihren mehrerwähnten Werken die Partei der Sophisten genommen. An Grote schliesst sich Bethe Versuch einer sittlichen Würdigung d. sophist. Redekunst (Stade 1873) an, ohne doch in der Sache neues zu bringen. Der Versuch, Protagoras der heutigen Erkenntnisstheorie näher zu rücken als ich es für zulässig halte, wurde S. 1095 ff. besprochen.

stigen Bewegung tritt, den werden wir vielleicht für schlecht, aber in keinem Fall für unbedeutend halten dürfen. Aber die Zeit, welche die Sophisten bewundert hat, war gar nicht blos diese Periode des Verfalls und der Entartung, sondern zugleich die einer hohen und in ihrer Art einzigen Bildung, das Zeitalter des Perikles und Thucydides, des Sophokles und Phidias, des Euripides und Aristophanes; und es waren nicht etwa nur die schlechtesten und unbedeutendsten jenes Geschlechts, sondern Grössen ersten Ranges, welche die Wortführer der Sophistik aufgesucht und für sich selbst benützt haben. Hätten diese Männer nicht mehr mitzutheilen gehabt, als eine täuschende Scheinweisheit und eine leere Rhetorik, so würden sie nicht so mächtig auf ihre Zeit gewirkt, nicht diesem gewaltigen Umschwung in der Gesinnung und Denkweise der Griechen zu Trägern gedient haben; der ernste und hochgebildete Sinn eines Perikles würde sich schwerlich an ihrer Gesellschaft erfreut, ein Euripides würde sie nicht geschätzt, ein Thucydides nicht von ihnen gelernt, ein Sokrates ihnen keine Schüler zugewiesen haben; selbst auf die entarteten aber geistvollen Zeitgenossen der genannten, auf einen Kritias und Alcibiades, hätten sie wohl kaum für die Dauer ihre Anziehungskraft ausgeübt. Was es daher auch gewesen sein mag, auf dem der Reiz des sophistischen Unterrichts und der sophistischen Vorträge beruhte, so viel müssen wir schon hieraus schliessen, dass es etwas neues und bedeutendes, neu und bedeutend wenigstens für jene Zeit war.

Worin dieses näher bestand, wird sich aus den voranstehenden Erörterungen ergeben. Die Sophisten sind die Aufklärer ihrer Zeit, die Encyklopädisten Griechenlands, und sie theilen ebenso die Vorzüge, wie die Mängel dieser Stellung. Es ist wahr, die grossartige Spekulation, der sittliche Ernst, die gediegene, in den Gegenstand versenkte wissenschaftliche Gesinnung, welche wir an den früheren und späteren Philosophen zu bewundern so vielfachen Anlass haben, fehlt den Sophisten. Ihr ganzes Auftreten erscheint anspruchsvoll und prahlerisch, ihr unstetes Wanderleben, ihr Gelderwerb, ihr Haschen nach Schülern und Beifall, ihre gegenseitigen Eifersüchteleien, ihre oft lächerliche Ruhmredigkeit bilden einen

merkwürdigen Gegensatz zu | der wissenschaftlichen Hingebung eines Anaxagoras und Demokrit, zu der anspruchslosen Grösse eines Sokrates, dem edlen Stolz eines Plato; ihr Zweifel zerstört alles wissenschaftliche Streben in der Wurzel, ihre Eristik hat nur die Verwirrung des Mitunterredners zum letzten Ergebniss, ihre Redekunst ist auf den Schein berechnet und dient dem Unrecht so gut, wie der Wahrheit, ihre Ansichten von der Wissenschaft sind niedrig, ihre sittlichen Grundsätze gefährlich. Selbst die besten und bedeutendsten Vertreter der sophistischen Denkweise können wir von diesen Fehlern nicht durchaus freisprechen: wollten sich auch Protagoras und Gorgias mit der herrschenden Sitte nicht in Widerspruch setzen, so haben doch beide zu der wissenschaftlichen Skepsis, zu der sophistischen Eristik und Rhetorik, ebendamit aber mittelbar auch zu der Leugnung allgemeingültiger sittlicher Gesetze den Grund gelegt; hat auch ein Prodikus die Tugend in beredten Worten gepriesen, so ist doch seine ganze Erscheinung derjenigen eines Protagoras, Gorgias und Hippias zu nahe verwandt, als dass wir ihn aus der Reihe der Sophisten herausnehmen, oder in wesentlich anderem Sinn, als jene es auch sind, einen Vorgänger des Sokrates nennen dürften[1]).

1) Von diesem schon in der ersten Auflage dieser Schrift S. 263 f. ausgesprochenen Urtheil über Prodikus kann ich auch nach Welcker's Gegenbemerkungen Klein. Schr. II, 528 ff. nicht abgehen. Nicht als ob ich alles das, was eine unkritische Vorstellung den Sophisten unterschiedslos schuldgibt, und was an manchen von ihnen wirklich zu tadeln ist, auf Prodikus übertragen, oder jede verwandtschaftliche Beziehung desselben zu Sokrates leugnen wollte. Aber alle Fehler und Einseitigkeiten der Sophistik finden sich auch bei einem Protagoras, Gorgias, Hippias nicht; auch sie haben die Tugend, deren Lehrer sie sein wollten, zunächst im Sinn der gewöhnlichen Ansicht aufgefasst, und die spätere Theorie der Selbstsucht wird keinem von ihnen beigelegt, wenn auch die zwei ersten durch ihre Skepsis, Protagoras durch seine Behandlung der Rhetorik, Hippias durch die Unterscheidung des positiven und des natürlichen Gesetzes sie vorbereiten. Auch als Vorläufer des Sokrates sind jene Männer in gewissem Sinn zu betrachten, und die Bedeutung eines Protagoras und Gorgias ist in dieser Beziehung grösser, als die des Prodikus. Denn einen Stand der Lehrer zu begründen, durch Unterricht auf die sittliche Verbesserung der Menschen zu wirken (Welcker 535), haben sie vor jenem unternommen; der Inhalt ihrer Moral stimmte mit der prodiceïschen und mit der herrschenden sittlichen Ansicht im wesentlichen, wie bemerkt, gleichfalls zusammen, und stand dem eigenthümlichen und

Bei anderen | vollends, wie Thrasymachus, Euthydem, Dionysodor, bei dem ganzen Haufen der unselbständigen Schüler

neuen in der sokratischen Ethik nicht ferner, als die populären Sittensprüche des Prodikus; in der Behandlung dieses Stoffs aber kommt Gorgias durch seine Erörterungen über die Tugenden der einzelnen Menschenklassen einer wissenschaftlichen Bestimmung jedenfalls näher, als Prodikus mit seiner allgemeinen und populären Lobpreisung der Tugend, und der Mythus, welchen Plato dem Protagoras in den Mund legt, nebst den daran geknüpften Bemerkungen über die Lehrbarkeit der Tugend, steht an wirklichem Gedankengehalt hoch über dem prodiceïschen Apolog. Was sonstige Leistungen betrifft, so mögen die Wortunterscheidungen des keïschen Weisen immerhin zu den Untersuchungen über die verschiedenen Bedeutungen der Wörter, welche in der Folge namentlich für die aristotelische Metaphysik so wichtig wurden, einen nicht werthlosen Beitrag geliefert, vielleicht auch schon auf Sokrates einigen Einfluss gehabt haben: aber theils war auch hierin Protagoras dem Prodikus vorangegangen, theils können diese Wortunterscheidungen, welche Plato geringschätzig genug behandelt, an eingreifender Bedeutung für die spätere und zunächst schon für die sokratische Wissenschaft den dialektischen und erkenntnisstheoretischen Erörterungen eines Protagoras und Gorgias lange nicht gleichgestellt werden, die gerade durch ihr skeptisches Ergebniss zur Unterscheidung des Wesens von der sinnlichen Erscheinung, zur Erzeugung einer Begriffsphilosophie hindrängten. Zugleich zeigt aber eben die Beschränkung der prodiceïschen Erörterungen auf den sprachlichen Ausdruck, und die übertriebene Wichtigkeit, welche diesem Gegenstand beigelegt wurde, dass es sich hier durchaus nur um solches handelt, was in der formellen und einseitig rhetorischen Richtung der sophistischen Wissenschaft lag. Wenn ferner hinsichtlich der Moral des Prodikus Welcker zugegeben werden muss, dass ihre eudämonistische Begründung noch kein Beweis eines sophistischen Charakters ist, so darf man doch andererseits nicht übersehen, dass sich von dem Eigenthümlichen der sokratischen Sittenlehre, von dem grossen Grundsatz der Selbsterkenntniss, von der Zurückführung der Tugend auf's Wissen, von der Ableitung der sittlichen Vorschriften aus allgemeinen Begriffen bei Prodikus noch keine Spur findet. Was wir endlich von seinen Ansichten über die Götter wissen, ist ganz im Geist der sophistischen Bildung. Mag daher auch Prodikus „der unschuldigste unter den Sophisten" (Spengel 59) genannt werden, sofern von ihm keine für die Sittlichkeit oder die Wissenschaft verderblichen Grundsätze bekannt sind, so ist es darum doch nicht blos eine äusserliche Aehnlichkeit, sondern auch die innere Verwandtschaft seines wissenschaftlichen Charakters und Verhaltens mit demjenigen der Sophisten, die mich verhindert, von dem Vorgang der alten Schriftsteller abzuweichen, welche ihn diesen einstimmig beizählen. (M. vgl. hierüber auch S. 1063, 1.) Die Bestreitung der sittlichen Grundsätze gehört nicht nothwendig zum Begriff des Sophisten, und auch die theoretische Skepsis ist davon nicht untrennbar, wenn schon beides allerdings in der Consequenz des sophistischen Stand-

und Nachahmer, | sehen wir die Einseitigkeiten und Uebertreibungen des sophistischen Standpunkts in abschreckender Nacktheit hervortreten. Nur vergesse man nicht, dass diese Mängel in der Hauptsache nichts anderes sind, als die Rückseite oder die Entartung eines bedeutenden und berechtigten Strebens, dass man daher die Eigenthümlichkeit der Sophisten gleichsehr verkennt, und ihren wirklichen Leistungen gleich wenig gerecht wird, wenn man sie blos als Zerstörer der altgriechischen Lebensansicht, und wenn man sie, wie Grote, einfach als ihre Vertreter behandelt. Die frühere Zeit hatte sich in ihrem praktischen Verhalten auf die sittliche und religiöse Ueberlieferung, in ihrer Wissenschaft auf die Betrachtung der Natur beschränkt; es war diess wenigstens ihr vorherrschender Charakter gewesen, wenn auch in einzelnen Erscheinungen, wie immer, die späteren Bestrebungen sich ankündigten und vorbereiteten. Jetzt kommt es zum Bewusstsein, dass diess nicht genüge, dass nichts für den Menschen Werth und Geltung haben könne, was sich nicht seiner persönlichen Ueberzeugung bewährt, ein persönliches Interesse für ihn gewonnen hat. Es macht sich mit Einem Wort das Princip der Subjektivität geltend. Der Mensch verliert die Ehrfurcht vor dem Gegebenen als solchem, er will nichts mehr für wahr annehmen, was er nicht geprüft hat, er will sich mit nichts mehr beschäftigen, wovon er keinen Nutzen für sich selbst sieht, er will aus eigener Einsicht heraus handeln, alles, was ihm vorkommt, für sich verwenden, überall zu Hause sein, über alles sprechen und absprechen. Es erwacht das Verlangen nach allgemeiner Bildung, und die Philosophie macht sich diesem Verlangen dienstbar. Weil aber dieser Weg zum erstenmal eingeschlagen wird, weiss man sich auf demselben nicht sogleich zurechtzufinden: der Mensch hat den

punkts lag; ein Sophist ist jeder, der mit dem Anspruch eines Weisheitslehrers auftritt, während es ihm doch nicht um die wissenschaftliche Erforschung des Gegenstandes, sondern nur um die formelle und praktische Bildung des Subjekts zu thun ist, und diese Merkmale treffen auch bei Prodikus zu. M. vgl. zu dem vorstehenden jetzt auch Schanz a. a. O. S. 41 ff.

Punkt in sich selbst noch nicht entdeckt, in den er sich zu stellen hat, um die Welt in der richtigen | Beleuchtung zu erblicken, und in seinem Handeln das Gleichgewicht nicht zu verlieren. Die bisherige Wissenschaft genügt dem geistigen Bedürfniss nicht mehr, man findet ihren Umfang zu beschränkt, ihre Grundbegriffe unsicher und widersprechend; und den Betrachtungen, durch welche die Sophisten diess zum Bewusstsein brachten, darf man ihren Werth nicht absprechen, und namentlich die Bedeutung der protagorischen Skepsis für die erkenntnisstheoretischen Fragen nicht unterschätzen; aber statt die Physik durch eine Ethik zu ergänzen, schiebt man sie gänzlich bei Seite, statt eine neue wissenschaftliche Methode zu suchen, wird die Möglichkeit des Wissens geleugnet. Ebenso geht es auf dem sittlichen Gebiete. Es ist richtig erkannt, dass die Wahrheit eines Grundsatzes, die Verbindlichkeit eines Gesetzes durch seine thatsächliche Geltung noch nicht dargethan ist, dass das Herkommen als solches kein Beweis für die Nothwendigkeit der Sache ist; aber statt nun die inneren Verpflichtungsgründe im Wesen der sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse aufzusuchen, begnügt man sich mit dem negativen Ergebniss, mit der Ungültigkeit der bestehenden Gesetze, mit der Verwerfung der überlieferten Sitten und Meinungen, und als das positive zu dieser Verneinung bleibt nur das zufällige, durch kein Gesetz und keine allgemeinen Grundsätze geregelte Thun des Einzelnen, die Willkür und der persönliche Vortheil. Nicht anders verhält es sich auch mit der Stellung, welche die Sophisten zur Religion einnahmen. Dass sie die Götter ihres Volkes bezweifelten und in denselben Gebilde des menschlichen Geistes erkannten, wird man ihnen nicht zum Vorwurf machen, und die geschichtliche Bedeutung dieser Zweifel nicht gering anschlagen dürfen. Der Fehler liegt nur darin, dass sie auch hier die Verneinung durch keine Bejahung zu ergänzen wissen, dass ihnen mit dem Glauben an diese Götter die Religion überhaupt verloren geht. Die sophistische Aufklärung ist so allerdings ihrem Wesen nach oberflächlich und einseitig, in ihren Ergebnissen unwissenschaftlich und gefährlich. Aber nicht alles was für uns trivial

ist, war es auch für die Zeitgenossen der ersten Sophisten, und nicht alles, dessen Verderblichkeit die Erfahrung in der Folge herausgestellt hat, liess sich darum auch von Anfang an vermeiden. Die Sophistik ist die Frucht und | das Organ der eingreifendsten Umwälzung, welche in der Denkweise und im Geistesleben des griechischen Volkes vor sich gieng. Dieses Volk stand an der Schwelle einer neuen Zeit, es eröffnete sich ihm die Aussicht in eine bis dahin unbekannte Welt der Freiheit und der Bildung: können wir uns wundern, wenn ihm auf der rasch erklommenen Höhe schwindelte, wenn sein Selbstgefühl die Grenzen überschritt, wenn der Mensch sich durch die Gesetze nicht mehr gebunden glaubte, nachdem er ihren Ursprung aus dem menschlichen Willen erkannt hatte, wenn er alles für subjektive Erscheinung hielt, weil wir alles im Spiegel unseres Bewusstseins sehen? An der bisherigen Wissenschaft war man irre geworden, eine neue war noch nicht gefunden; die bestehenden sittlichen Mächte konnten ihre Berechtigung nicht beweisen, das höhere Gesetz im Innern des Menschen war noch nicht entdeckt; über die Naturphilosophie, die Naturreligion und die naturwüchsige Sittlichkeit strebte man hinaus, aber was man an ihre Stelle zu setzen hatte, war nur die empirische, von den äusseren Eindrücken und den sinnlichen Trieben abhängige Subjektivität. So sank man, indem man sich vom Gegebenen unabhängig machen wollte, unmittelbar wieder in die Abhängigkeit von demselben zurück, und ein Streben, das seiner allgemeinen Tendenz nach berechtigt war, trug um seiner Einseitigkeit willen für die Wissenschaft und für das Leben verderbliche Früchte[1]). Aber diese Einseitigkeit war nicht zu

1) Dass die Sophisten freilich weder die alleinige noch die hauptsächlichste Ursache der sittlichen Zerrüttung waren, welche während des peloponnesischen Krieges überhand nahm, dass die Verirrungen ihrer Ethik mehr ein Anzeichen als ein Grund dieser Zerrüttung sind, liegt am Tage, und ist auch schon S. 1044 f. hervorgehoben worden. GROTE (VII, 51 f. VIII, 544 f.) beruft sich dafür mit Recht auch auf PLATO's Erklärung Rep. VI, 492 A f.: man solle nur nicht meinen, dass die Sophisten es seien, welche die Jugend verderben, der Hauptsophist sei vielmehr das Volk selbst, welches keine von seinen Meinungen und Neigungen abweichende Ansicht dulde; die Sophisten seien nichts weiter, als Leute, welche das Volk geschickt zu behandeln,

vermeiden, | und in der Geschichte der Philosophie ist sie auch nicht zu beklagen. Die Gährung der Zeit, der die Sophisten angehören, hat viele trübe und unreine Stoffe an die Oberfläche getrieben, aber diese Gährung musste der Geist durchmachen, ehe er sich zur sokratischen Weisheit abklärte, und wie wir Deutsche ohne die Aufklärungsperiode wohl schwerlich einen Kant hätten, so hätten die Griechen schwerlich einen Sokrates und eine sokratische Philosophie gehabt ohne die Sophistik.

Zu der früheren Philosophie verhielten sich die Sophisten, wie wir bereits wissen, einestheils polemisch, indem sie nicht blos ihre Ergebnisse, sondern ihre ganze Richtung, und überhaupt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniss bekämpften; zugleich benützten sie aber die Anknüpfungspunkte, welche sich ihnen in der älteren Philosophie darboten[1], und ihrer Skepsis insbesondere legten sie theils die heraklitische Physik, theils die dialektischen Beweise der Eleaten zu Grunde. Desshalb jedoch überhaupt eine eleatische und eine protagorische Sophistik zu unterscheiden[2], sind wir schwerlich berechtigt; denn das Ergebniss ist bei Protagoras und Gorgias im wesentlichen das gleiche, die Unmöglichkeit des Wissens, und für die praktische Seite der Sophistik, für die Eristik, die Moral und die Rhetorik, macht es keinen grossen Unterschied, ob dieses Ergebniss aus heraklitischen

seinen Vorurtheilen und Wünschen zu schmeicheln wissen; und die gleiche Kunst auch andere lehren. Nur braucht man darum nicht mit GROTE (VIII, 508 ff.), im Widerspruch gegen die bestimmtesten Aussagen des Thucydides (III, 82 ff. III, 52) und das unzweideutige Zeugniss der Geschichte, zu leugnen, dass in jener Zeit überhaupt eine Verwirrung der sittlichen Begriffe, eine Abnahme der politischen Tugend und des Sinns für Gesetzlichkeit stattgefunden habe.

1) Vgl. S. 1042 f. 1047 ff.

2) SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. 71 f., der diesen Unterschied mit der spitzfindigen und selbst fast sophistisch zu nennenden Formel bezeichnet, in Grossgriechenland sei Sophistik δοξοσοφία, in Jonien Vielwisserei, Wissen um den Schein, σοφοδοξία (beide Worte bedeuten aber ganz dasselbe). RITTER I, 589 f. BRANDIS und HERMANN, s. u. Jonische und italische Sophisten hatte schon AST Gesch. d. Phil. 96 f. unterschieden.

oder eleatischen Voraussetzungen abgeleitet wird. Die Mehrzahl der Sophisten nimmt daher auf diese Verschiedenheit der wissenschaftlichen Ausgangspunkte nicht weiter Rücksicht, und kümmert sich wenig um den Ursprung der skeptischen Argumente, die sie nach ihrer jeweiligen Brauchbarkeit verwendet [1]). Von mehreren bedeutenden Sophisten, wie Prodikus, Hippias, Thrasymachus, würde auch schwer | zu sagen sein, in welche der beiden Klassen sie gehören. Wird weiter diesen beiden noch die Atomistik, als Ausartung der empedokleischen und anaxagorischen Physik, beigefügt [2]), so ist schon früher (S. 944 ff.) gezeigt worden, dass die Atomistik überhaupt nicht zu den sophistischen Schulen gehört; auch die Sophistik wird aber unrichtig beurtheilt, und das eigenthümliche und neue an ihr wird übersehen, wenn man sie nur als Ausartung der früheren Philosophie, oder gar nur als Ausartung einzelner von ihren Zweigen behandelt. Das gleiche gilt gegen Ritter's Bemerkung, der spätere Pythagoreismus sei gleichfalls eine Art Sophistik. Wenn endlich Hermann [3]) eine eleatische, heraklitische und abderitische Sophistik unterscheidet, und der ersten Gorgias, der zweiten Euthydem, der dritten Protagoras zum Vertreter gibt, so erhebt sich hiegegen das doppelte Bedenken, dass nicht blos die Vertheilung der bekannten Sophisten in diese drei Klassen kein reines Ergebniss liefert, sondern dass auch die Eintheilung selbst dem geschichtlichen Sachverhalt nicht entspricht. Dass die Skepsis des Protagoras aus den Erwägungen hervorgegangen sein sollte, mit denen Demokrit den Satz vertheidigt, unsere Wahrnehmungen geben kein Bild von der objektiven Beschaffenheit der Dinge [4]), lässt sich aus chronologischen Gründen nicht annehmen [5]); von Leu-

1) Auch Protagoras benützte ja für seine Eristik einen Satz des Parmenides; vgl. S. 1106, 4.

2) Schleiermacher und Ritter a. d. a. O.

3) Zeitschr. f. Alterthumsw. 1834, 369 f. vgl. 295 f. Plat. Phil. 190. 299, 151. De philos. Jon. aetatt. 17. Vgl. Petersen philol.-hist. Stud. 36, der Protagoras auf Heraklit und Demokrit gemeinschaftlich zurückführt.

4) Vgl. S. 864, 1.

5) Lange Gesch. des Mater. I, 131 f., welcher diess annimmt, thut es

cippus seinerseits [1]) wissen wir nicht, ob er diese Gründe auch schon geltend gemacht, und sich nicht blos auf jenen Satz selbst beschränkt hatte, welcher an sich der Behauptung des Protagoras über die Subjektivität und die subjektive Wahrheit aller unserer Vorstellungen nicht näher steht, als Parmenides' und Heraklit's Angriffe auf das Zeugniss der Sinne, und derselben sogar weniger Anhaltspunkte darbot, als Heraklit's Lehre vom Fluss aller Dinge [2]); denn sobald die letztere

nur unter der Voraussetzung, dass Prot. entweder jünger sei als Demokrit, oder dass er erst im Lauf seiner Lehrthätigkeit unter Demokrit's Einfluss auf seine skeptische Theorie gekommen sei. Dass nun Demokrit jedenfalls um 10 Jahre jünger war, als Prot., und dieser mithin nicht sein Schüler sein konnte, ist schon früher gezeigt worden. Andererseits ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass der Sophist erst viele Jahre nach dem Beginn seiner Lehrthätigkeit auf die Ansichten gekommen sein sollte, welche den inneren Mittelpunkt seines Wirkens und die wissenschaftliche Begründung seiner Eristik, seiner Abkehr von der Physik und seiner Beschränkung auf die praktischen Aufgaben bilden. Warum könnte aber nicht auch umgekehrt Demokrit Protagoras' Bemerkungen über die Subjektivität unserer Vorstellungen für die genauere Begründung der Sätze benützt haben, die er von Leucippus übernommen hatte, während er (nach S. 922, 1) seinen weiteren Folgerungen widersprach?

1) Ueber den S. 864, 1 zu vergleichen ist.

2) Hermann führt für die nähere Verwandtschaft des Protagoras mit Demokrit an, dass dieser ebenso, wie jener, das erscheinende für das wahre erkläre; es ist indessen schon S. 918 f. gezeigt worden, dass diess nur eine Folgerung ist, welche Aristoteles aus seinem Sensualismus zieht, von welcher er selbst aber weit entfernt war. Ferner: wie Demokrit nur gleiches von gleichem erkannt werden lasse, so behaupte auch Protagoras, dass das erkennende ebenso bewegt sein müsse, wie das erkannte, wogegen nach Heraklit ungleiches von ungleichem erkannt werde. Hier ist es jedoch Hermann begegnet, zwei sehr verschiedene Dinge zu verwechseln. Von Heraklit sagt Theophrast (s. o. 716, 2), er lasse ähnlich, wie später Anaxagoras, bei der Sinnesempfindung (denn nur von dieser gilt der Satz, und nur auf sie wird er von Theophrast bezogen; die Vernunft ausser uns, das Urfeuer, erkennen wir auch nach Heraklit mit dem vernünftigen und feurigen in uns) entgegengesetztes durch entgegengesetztes erkannt werden, das warme durch das kalte u. s. w. Dieser Behauptung widerspricht aber Protagoras so wenig, dass er vielmehr, einer gewöhnlich auf ihn bezogenen Darstellung zufolge, mit Heraklit die Sinnesempfindung aus dem Zusammentreffen entgegengesetzter Bewegungen, einer aktiven und passiven hergeleitet hätte (s. o. 1088 ff. vgl. m. 715 f.). Dass dagegen erkennendes und erkanntes

auf die erkenntnisstheoretische Frage folgerichtiger angewandt wurde, als diess von ihrem Urheber geschehen war, liess sich die Folgerung nicht vermeiden, dass sich uns die Dinge in dem unablässigen Wechsel, dem sie und wir selbst unterliegen, immer nur so darstellen können, wie diess unser augenblicklicher Zustand mit sich bringt. Diese Folgerung hat aber Euthydem nicht reiner durchgeführt, und vor Herbeiziehung parmenideischer Sätze sich so wenig gehütet, als Protagoras. | Keine von jenen Eintheilungen erscheint daher richtig und ausreichend. |

Auch die inneren Unterschiede zwischen den einzelnen Sophisten zeigen sich nicht so bedeutend, dass sich eine durchgreifende | Unterscheidung verschiedener Schulen darauf gründen liesse. Wenn z. B. Wendt[1]) „die Sophisten in solche

gleichsehr bewegt sein müssen, hat Heraklit nicht blos nicht geleugnet, sondern er gerade hat es zuerst unter den alten Physikern ausgesprochen. Wird endlich noch gesagt, der Herakliteer Kratylus behaupte bei Plato das gerade Gegentheil des protagorischen Satzes, so kann ich diess nicht finden; es scheint mir vielmehr, die Behauptungen, dass die Sprache das Werk der Namenmacher sei, dass alle Namen gleich richtig seien, dass man nichts falsches sagen könne (Krat. 429 B. D), stimmen vollkommen mit dem protagorischen Standpunkt überein, und wenn Proklus (in Crat. 41) Euthydem's Satz, dass allen alles zugleich wahr sei, dem bekannten protagorischen entgegenstellt, so sehe ich zwischen beiden schlechthin keinen erheblichen Unterschied. M. vgl. die Nachweisungen, welche S. 1105 f. gegeben wurden. Da nun überdiess von einer Atomenlehre sich bei Protagoras keine Spur findet, und sogar jede Möglichkeit derselben in seiner Theorie fehlt, so wird man den entscheidenden Anstoss zur Entstehung derselben nicht in ihr suchen dürfen. — Dem vorstehenden Urtheil tritt auch Frei Quaest. Prot. 105 ff. Rhein. Mus. VIII, 273 u. a. bei. Wenn Vitringa De Prot. 188 ff. für einen Zusammenhang des Protagoras mit Demokrit geltend macht, dass doch auch dieser (wie Prot. nach Plato s. o. S. 1088 f.) eine anfangslose Bewegung, ein Thun und Leiden habe, so hält er sich an viel zu unbestimmte Vergleichungspunkte.

1) Zu Tennemann I, 467. Aehnlich unterscheidet Tennemann selbst a. a. O. solche Sophisten, welche zugleich Redner waren, und solche, welche die Sophistik von der Rhetorik trennten. Er selbst weiss aber in die zweite Klasse nur Euthydem und Dionysodor zu stellen, und auch diese gehören streng genommen nicht in dieselbe, denn auch sie lehrten die gerichtliche Beredsamkeit, die sie auch später nicht ganz aufgaben; Plato Euthyd. 271 D f. 273 C f.

theilt, die sich mehr als Redner zeigten, und solche, die mehr als Lehrer der Weisheit und Tugend auftraten, so kann man schon an diesen „mehr“ sehen, wie unsicher ein solcher Eintheilungsgrund ist, und versucht man die geschichtlich bekannten Namen an die zwei Klassen zu vertheilen, so kommt man sofort in Verlegenheit [1]). Der rhetorische Unterricht war bei den Sophisten in der Regel von der Anleitung zur Tugend nicht getrennt, die Redekunst galt ihnen eben für das bedeutendste Werkzeug der politischen Tüchtigkeit, und die theoretische Seite der Sophistik, die in philosophischer Beziehung gerade das wichtigste ist, wird bei jener Eintheilung nicht berücksichtigt. Um nichts besser ist die Unterscheidung von Petersen [2]): subjektiver Skepticismus des Protagoras, objektiver Skepticismus des Gorgias, moralischer Skepticismus des Thrasymachus, religiöser Skepticismus des Kritias. Was hier als Eigenthümlichkeit des Thrasymachus | und Kritias bezeichnet wird, ist ihnen mit der Mehrzahl der Sophisten, wenigstens der jüngeren, gemein; auch Protagoras und Gorgias sind sich aber in ihren Resultaten und ihrer allgemeinen Richtung nahe verwandt; Hippias und Prodikus endlich finden in jener Eintheilung keine geeignete Stelle. Auch gegen die Darstellung von Brandis [3]) lässt sich manches einwenden. Brandis bemerkt, die heraklitische Sophistik des Protagoras und die eleatische des Gorgias habe sich sehr bald in einer zahlreichen Schule vereinigt, die sich in verschiedene Richtungen verzweigte. Unter diesen werden nun zunächst zwei Klassen unterschieden, die dialektischen Skeptiker und diejenigen, welche ihre Angriffe auf die Sittlichkeit und die Religion richteten. Zu jenen rechnet Brandis Euthydem,

1) Wendt rechnet zur ersten Klasse ausser Tisias, der nur Rhetor, nicht Sophist war, Gorgias, Meno, Polus, Thrasymachus, zur zweiten Protagoras, Kratylus, Prodikus, Hippias, Euthydem. Aber Gorgias hat auch als Tugendlehrer, namentlich aber durch seine skeptischen Untersuchungen, seine Bedeutung, Protagoras, Prodikus und Euthydem haben sich in ihrem Unterricht und ihren Schriften viel mit Rhetorik beschäftigt.

2) Philos.-histor. Studien 35 ff.

3) Gr.-röm. Phil. I, 523. 541. 543.

Dionysodor und Lykophron, zu diesen Kritias, Polus, Kallikles, Thrasymachus, Diagoras. Ausserdem wird dann noch Hippias und Prodikus genannt, von denen jener für seine Redekunst eine Mannigfaltigkeit realer Kenntnisse angestrebt, dieser durch seine sprachlichen Erörterungen und seine paränetischen Vorträge Samen zu ernsteren Betrachtungen ausgestreut habe. So richtig hier aber erkannt ist, dass sich protagorische und gorgianische Sophistik bald verschmolzen, so gewährt doch die Unterscheidung der dialektischen und der ethischen Skepsis desshalb keinen guten Eintheilungsgrund, weil beide ihrer Natur nach auf's engste zusammenhängen, und die eine nur die unmittelbare Anwendung der anderen ist; finden sie sich daher im einzelnen auch nicht immer beisammen, so begründet diess doch keine wesentliche Verschiedenheit der wissenschaftlichen Richtung. Von den meisten Sophisten sind wir aber zu wenig unterrichtet, um sicher beurtheilen zu können, wie es sich in dieser Beziehung mit ihnen verhielt, und einen Prodikus und Hippias stellt auch Brandis in keine von jenen zwei Kategorieen. Vitringa [1]) führt diese beiden neben Protagoras und Gorgias als die Häupter der vier sophistischen Schulen auf, welche er annimmt, wenn aber von diesen vier Schulen die des Protagoras als sensualistische, | die des Prodikus als moralische, die des Hippias als physische, die des Gorgias als politisch-rhetorische bezeichnet wird, so erhalten wir dadurch kein ganz richtiges Bild von der Eigenthümlichkeit und dem gegenseitigen Verhältniss jener Männer [2]), und

1) De Sophistarum scholis, quæ Socratis ætate Athenis floruerunt. Mnemosyne II (1853), 223—237.

2) Vitr. nennt die Lehre des Prot. „absoluten Sensualismus"; aber seine Erkenntnisstheorie ist vielmehr eine Skepsis, welche allerdings von sensualistischen Voraussetzungen ausgeht, seine ethisch-politischen Ansichten andererseits werden von Vitringa (a. a. O. 226) mit jenem Sensualismus nur in eine sehr gezwungene Verbindung gebracht; seine Rhetorik ohnediess, ein Haupttheil seiner Thätigkeit, hängt wohl mit seiner Skepsis, aber nicht mit dem Sensualismus zusammen. Prodikus ferner ist nicht blos Moralist, sondern auch Rhetor: bei Plato treten seine Erörterungen über die Sprache entschieden in den Vordergrund. Noch weniger lässt sich Hippias blos als Physiker, sondern höchstens als Polyhistor bezeichnen; es scheint sogar,

wenn alle uns bekannten Sophisten in die genannten vier Schulen vertheilt werden, so gibt uns die Geschichte dazu kein Recht[1]).

Wäre von den Schriften der Sophisten mehr erhalten und wären ihre Ansichten vollständiger überliefert, so wäre es uns vielleicht dennoch möglich, den Charakter der verschiedenen Schulen etwas weiter zu verfolgen. Aber unsere Nachrichten sind hiefür zu dürftig, und eine feste Begrenzung der Schulen scheint die Sophistik auch wirklich ihrer ganzen Natur nach auszuschliessen, eben weil sie nicht ein objektives Wissen, sondern nur subjektive Denkfertigkeit und Lebensgewandtheit gewähren will. Diese Bildungsform ist an kein wissenschaftliches System und Princip gebunden, ihre Eigenthümlichkeit zeigt sich vielmehr gerade in der Leichtigkeit, mit | welcher sie sich aus den verschiedensten Theorieen herausnimmt, was sich für den jeweiligen Zweck verwenden lässt; und sie pflanzt sich aus diesem Grunde nicht in geschlossenen Schulen, sondern in freierer Weise, durch verschiedenartige geistige Ansteckung fort[2]). Mag es daher auch sein, dass der eine von eleatischen, der andere von heraklitischen Voraussetzungen zu seinen Ergebnissen gelangte, dass dieser die Eristik, jener die Rhetorik mit Vorliebe pflegte, dieser sich auf die sophistische Praxis beschränkte, jener auch ihre Theorie vortrug, dass jener den ethischen, dieser den dialektischen Untersuchungen

der grössere Theil seiner Reden und Schriften sei historischen und moralischen Inhalts gewesen. Wenn endlich Gorgias in der späteren Zeit nur Rhetorik lehren wollte, so können doch weder seine skeptischen Ausführungen noch seine Tugendlehre bei der Bestimmung seines wissenschaftlichen Charakters übergangen werden.

1) Zur Schule des Protagoras rechnet Vitr. Euthydem und Dionysodor, zu der des Gorgias Thrasymachus; aber dass sich die ersteren nicht blos an Protagoras halten, ist schon S. 1105 f. gezeigt worden, dass andererseits Thrasymachus zur gorgianischen Schule gehörte, wird nirgends bezeugt, und der Charakter seiner Rhetorik (s. o. S. 1146) spricht nicht dafür. Dagegen hätte Agatho, der aber kein Sophist war, als Schüler des Gorgias, nicht des Prodikus, bezeichnet werden müssen (vgl. S. 1145, 2); dass er bei Plato Prot. 315 D dem letzteren zuhört, beweist nichts.

2) Wie Brandis S. 542 treffend bemerkt.

grössere Aufmerksamkeit zuwandte, dieser ein Rhetor, jener ein Tugendlehrer oder Sophist genannt sein wollte, und mag in diesen Beziehungen die Eigenthümlichkeit der ersten sophistischen Lehrer sich auf ihre Schüler vererbt haben, so sind doch alle diese Unterschiede durchaus fliessend, und sie können nicht für eine wesentlich verschiedene Auffassung des sophistischen Princips, sondern nur für eine verschiedene Bethätigung desselben nach Massgabe der individuellen Anlage und Neigung beweisen.

Mit mehr Recht kann man die frühere und die spätere Sophistik auseinanderhalten. Erscheinungen, wie die, welche Plato im Euthydem so meisterhaft gezeichnet hat, unterscheiden sich von den bedeutenden Gestalten eines Protagoras und Gorgias nicht viel weniger, als die Tugend eines Diogenes von der des Sokrates, und die jüngeren Sophisten überhaupt tragen die unverkennbaren Spuren der Ausartung an sich. Die sittlichen Grundsätze insbesondere, welche später mit Recht so grossen Anstoss gegeben haben, sind den sophistischen Lehrern der ersten Zeit noch fremd. Nur darf man nie übersehen, dass die spätere Gestalt der Sophistik selbst nichts zufälliges, sondern eine unvermeidliche Folge dieses Standpunkts war, und dass desshalb ihre Vorzeichen schon bei seinen berühmtesten Vertretern beginnen. Wo der Glaube an eine allgemeingültige Wahrheit so, wie hier, verlassen, alle Wissenschaft in Eristik und Rhetorik verflüchtigt ist, da wird am Ende alles von der Willkür und dem Vortheil des Einzelnen abhängig, und auch die wissenschaftliche Thätigkeit wird aus einem Wahrheitsstreben, dem es um | die Sache zu thun ist, zu einem Mittel für die Befriedigung der Selbstsucht und Eitelkeit herabgesetzt. Die ersten Urheber einer solchen Denkweise tragen in der Regel noch Bedenken, diese Folgerungen rein zu ziehen, weil ihre eigene Bildung noch theilweise der früheren Zeit angehört; bei denen dagegen, welche von Anfang an in der neuen Bildungsform aufgewachsen, durch keine entgegenstehenden Erinnerungen gebunden sind, können sie nicht ausbleiben, und mit jedem weiteren Schritt auf dem einmal betretenen Wege müssen sie sich greller herausstellen. Aber die einfache Rückkehr zu dem alten Glauben und der alten

Sitte, wie sie ein Aristophanes verlangt, konnte weder gelingen, noch auch Männern, die ihre Zeit tiefer verstanden, genügen. Den richtigen Weg, um über die Sophistik hinauszukommen, zeigte nur Sokrates, indem er in dem Denken selbst, dessen Macht sich in jener durch die Zerstörung der bisherigen Ueberzeugungen bewährt hatte, eine tiefere Grundlage für die Wissenschaft und die Sittlichkeit zu gewinnen suchte.

Bayerische Staatsbibliothek München

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Berichtigungen und Zusätze.

1. Abtheilung.

S. VIII Z. 2 v. u. statt „Doxographie“ setze: Doxographi.
S. 62 Z. 6 v. u. statt „Ermann“ setze: Erman.
S. 79 Z. 1 statt „(Nacht und“ setze: Nacht (und.
S. 110 Z. 16 ist hinter „Prot. 343 A“ beizufügen: „und Isokr. *π. ἀντιδόσ.* 235“.
S. 217 Z. 12 v. u. statt „ausnahmsweise“ setze: ausnahmslose.
S. 368 Z. 8 statt „eigentlich“ setze: eigenthümlich.
S. 374 Z. 19 v. u. statt „unterschobenen oder gefälschten“ setze: unterschobener oder gefälschter.
S. 405 Z. 17 v. u. statt „*ψύχωοιν*“ setze: *ψύχωσιν.*
S. 437 Z. 3 v. u. statt „436, 3“ setze: 436, 1.
S. 493 Z. 8 statt „Alkmäons“ setze: des Hippasus.
S. 496 Z. 13 v. u. statt „Steinhardt“ setze: Steinhart.
S. 512 Z. 4 ist vor „Physik“ einzufügen: Geschichte der.
S. 565 Z. 11 v. u. ist hinter „V. 102“ beizufügen: vgl. 109.
S. 615 Z. 12 v. u. statt: „*ἀραόν*“ setze: *ἀραιόν.*

2. Abtheilung.

S. 639 Z. 12 statt „639, 1“ l. 640, 1.
S. 716 Z. 16 v. u. setze: *οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον.*
S. 748 Z. 10 statt „wird“ setze: werden.
S. 913 Z. 9 v. u. statt „*ὁμοίας*“ setze: *ὁμοίως.*
S. 929 Z. 13 ist hinter „Ueberzeugung“ beizufügen: recht handle.
S. 961 Z. 3 statt „ihm“ setze: ihn.
S. 979 Z. 15 setze: *ἐστὶν οὐδὲ πλείω. οὐ γὰρ ἄν. π. πλείω εἶναι.*
S. 990 Z. 15 v. u. statt „Ditthey“ setze: Dilthey.
S. 999 Z. 4 statt des Semikolon: ein Komma.

O. R. Reisland in Leipzig.

Die

Philosophie der Griechen

in ihrer geschichtlichen Entwickelung

dargestellt von

Dr. Eduard Zeller.

3 Theile in 6 Bänden und Register. M. 100,—.
Gebunden in 6 Halbfranzbänden (Register ungebunden) M. 115,—.

Erster Theil, erste Hälfte: *Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie.* Erste Hälfte. 5. Auflage. 1892. 40 Bogen. M. 13,—.
Erster Theil, zweite Hälfte: *Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie.* Zweite Hälfte. 5. Auflage. 1892. $33\frac{1}{2}$ Bogen. M. 12,—.
Zweiter Theil, erste Abtheilung: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.* 4. Aufl. 1888. 66 Bogen. M. 20,—.
Zweiter Theil, zweite Abtheilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker.* 3. Auflage. 1879. 60 Bogen. M. 18,—.
Dritter Theil, erste Abtheilung: *Die Nacharistotelische Philosophie.* Erste Hälfte. 3. Auflage. 1880. 53 Bogen. M. 16,—.
Dritter Theil, zweite Abtheilung: *Die Nacharistotelische Philosophie.* Zweite Hälfte. 3. Auflage. 1881. 56 Bogen. Preis erhöht M. 19,—.
Register zum ganzen Werke. 1882. 6 Bogen. M. 2,—.

☞ Es wird gebeten, die zur Vervollständigung des Werkes nothwendigen Bestellungen jetzt zu bewirken. Späterhin können einige Bände nicht mehr apart gegeben werden.

Werner Sch[illegible]ml
Buchbinderei
München 80

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 1,2

1892

Ph.u. 571 ob-1,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172623-0